

مجـــلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة العدد السابع عشر صيف1420 هـ/1999م

- -

محتويات العدد 17

كلمة التحرير

بهذا العدد تستقبل المجلة عامها الخامس، آملة أن يكون خطوة إلى الأمـــام، فقد أرسى رسول ا ﷺ قاعدة سننية مفادها أن من تشابه يوماه - حـــاضره وماضيه – فهو خاسر مغبون.

لذلك فإن المجلة تستمر في تطوير خطابها في اتجاه تأصيل قضايـــا الإســـلام المعرفية، باعتبارها رسالة المعهد التي يستهدف بها استعادة الهويـــــة الحضاريـــــة للأمة، والإسهام الفعال في تقدم الحضارة الإنسانية.

ولا نعني بالتأصيل هنا الاقتصار على تكرار الأطروحات العامة التي تحمـــل مفاهيم كلية، استقرت أو كادت تستقر في العقل المسلم المعاصر، وإنما نضيف إلى ذلـك ولوج أبواب البحوث التطبيقية والنماذج الميدانيـــة في شتى فـــروع المعرفة، كخطوة متطورة في طريق الأسلمة من جـــانب، وكاختبـــار عملـــي للأطروحات الكليـــة، مضمونا"، وكفاية"، وصلاحية للتطبيق، من جانب آخـــــر، وهو ما بدأته المجلة فـــي أعوامها المنصرمة.

ولعل ولوج أبواب البحوث المتخصصة يتطلب إفراد بعض أعـــداد المجلــــة بفرع واحد من فروع المعرفة أو مجال واحد من مجالاتها، بحيث تستكتب حولـــه أقلام الفنيين، وتتجمع الروافد ذات الاختصاص الواحد، لتصب في ملف مؤطر سـلفا" لخدمـــة ذلك المجال. وهو أمر درجت عليه الدوريات العلمية، مـــا بـــين الإسراف والتقتير، ونحســـب أننا سنتخذ طريقا" وسطا" بينهما فنخطـــط لمحـــاور اهتمامنا، ونستكتب حولها أهل العلم بها، إلى أن يجتمع من إسهاماتهم ما يحقق الخطـــة المرســـومة لملـــف موضوعي كامل، يستوعب أغلب صفحات العـــــدد، دون أن يطغـــى علـــى أبوابـــه الثابتة.

ومن الطبيعي أن نشرك الكتاب والقراء في طرح الأفكار الـــتي يمكــــــن أن تتشكل منها محاور للمستقبل، ولذلك فإننا نستهل هذا العام بتلـــــك الدعــــــوة

المفتوحة لتبادل الرأي حول أولويات الاهتمام لدى العقل المسلم المعاصر التـ ـي يمكـ ن طرحها على صفحات إعداد السنة الجديدة من عمر المجلة.

وفي هذا العدد الذي بين أيدينا, يقدم لنا التيجاني عبد القـادر رؤيتـ ه عـ ن فقـ د الإصلاح الإسلامي من خلال قرأته لحركتين من حركات المقاومة المسلحة, أولاهما تلك التي قادها الأمير عبد القادر في الجزائر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر, وثانيتهما تلك التي قادها أحمد عرابي باشا في مصر في العقد التاسع من القرن نفسه. لقد خلص الباحث إلى أن عملية إعادة ترتيب البناء الاجتماعي تجئ مرتبطة بعملية إعادة تفسـ ير القـ رآن لإيجاد منظومة مفاهيمية بديلة, وأن العمليتين معا" تمثلان ضربا" من المقاومة العقلانيـ ة الراشدة لظاهرة التخلف الذاتي والقهر الخارجي. وهذه القراءة الناقدة لتراثنا الإصـ لاحي والتجديدي تصب في محور اهتمامنا بمناهج التغيير الاجتماعي والإصلاح الفكري علـ ى السواء.

ومن استقراء الماضي إلى استشراف المستقبل, حيث اخترنا ورقة قـ دمها سـ هيل عناية ا عن استشراف مستقبلات الأمة, وقد سبق أن نشرت في لغتها الأصلية بمجلتنـ ا الشقيقة (المجلة الأميركية للعلوم الاجتماعية والإسلامية) AJISS. والورقة تقـ دم نقـ دا" لطرق استشراف المستقبل وتعرض نماذج عالمية متنوعة لاستكشـ اف مسـ تقبل العـ الم الإسلامي, مع تركيز الكاتب على الأطر المعرفية والحضارية لهذه النماذج, في محاولـ ة للخروج بتوصيات تفضي إلى توجيه الأمة الإسلامية نحو الاهتمام المستقبلي. إن الغـ بش الذي أصاب العقل المسلم عبر قرون التخلف قد حجب عنه الرؤية المستقبلية, بل أدانهـ ا باعتبارها تكهنا" منهيا" عنه, فتعطلت أدوات الاستشراف و التخطيط, وأفضى ذلـ ك إلـ ى المزيد من مظاهر التخلف والجمود الفكري, ومن هنا جاء اهتمامنا بالدراسات المستقبلية - وهذه واحدة منها - كخطوة على طريق الإصلاح الفكري المنشود.

ويقدم لن بعد ذلك إبراهيم زين منهج الإمـ ـام الجو يني فـ ي تناولـ ه لعقيـ ـدة الإسلامية من خلال أطروحة أحمد عبد اللطيف التي تحمـ ل عنـ ـ ـوان مـ نهج إمـ ام الحرمين في دراسة العقيدة. وقد جاء هذا العرض مستوعبـ ـ ـا"لقضـ ـ ـايا الكتـ ـاب الرئيسية مقارنـ ا" ومحتكمـ ا" إلى منهج السلف كمل بينه شيخ الإسلام ابـ ن تيميـ ـ ـة, داعيـ ا" إلى ضرورة النظر إلى مجال العقيدة عن طريق تطويـ ر دراسـ ات تاريخيـ ـ ة

مقارنة بين أصحاب الكتب الدينية لدعوتهم إلى كلمة سواء بيننا وبينهم.

وفي باب الرأي والحوار يردنا عماد الدين خليل إلى قوانين الحركة التاريخيـة التي عرضتها آيات القرآن الكريم, في بحثه بعنوان "نشوء الحضارات ونموهـا في المنظور الإسلامي". فيعرض صيغ التعامل القرآني مع التاريخ, مقارنا" مرئيا ته بما انتهى إليه المؤرخون الغربيون, مثبتا" سمو الوحي القرآني, ومرسيها قواعد الصيرورة وشروطها الحضارية, في بحث منهجي يعد نموذجا" للتعامل المعرفي والحضاري مع القرآن الكريم.

وفي باب المراجعات, يعود بنا مصطفى فوضيل إلى القرن السادس الهجري, حيث وضع الراغب الأصفهاني مؤلفه الفريد "مفردات ألفاظ القرآن"، فيقدم لنا نظراته المصطلحية في الكتاب، كاشفا" عن تفرد الأصفهاني بخصائص لم يسبق إليها، مما أهله لأن يكون علامة بارزة في تاريخ الدراسات القرآنية عامة ومعاجم القرآن خاصة.

هذا، وقد استحدثنا - بدءا من هذا العدد - بابا جديدا بعنوان: عروض مختصرة، نأمل من خلاله أن نطلع القراء على أهم ما يصدر من كتب ذات علاقة باهتمامات القراء، وما كان منها بغير العربية خاصة، وذلك بالتعريف به في فقرة مختصرة تكشف عن مضمون الكتاب وفكرته الأساسية. وقد استهل نصر عارف هذا الباب بتقديم عروض مختصرة لخمسة كتب مختارة.

وفي باب التقارير، يقدم لنا الزبير بو شيخي عرضا" لأعمال الندوة التي دارت حول محاضرة عبد الحميد أبو سليمان عن "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار"، ملخصا أفكار المحاضر والمداخلات المنتديين وتعليقاتهم وردود المحاضر عليها.

وفي النهاية, تأتي وراقية ابن راشد: ما كتبه وما كتب عنه,تحت باب "وراقيات"، لتكون مواكبة لمواسم الاحتفاء بابن راشد بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته.

إننا نأمل أن نثري هذا العدد، بأبحاثه المتنوعة، المكتبة الإسلامية المعاصرة، وأن يكون حافزا" للباحثين أن يسهموا بأقلامهم في تلك المسيرة المباركة، وآخر دعوانا أن الحمد رب العالمين.

في فقه الإصلاح الإسلامي

التيجاني عبد القادر*

مقدمة

أن ظاهرة الاستعمار الأوروبي لأجزاء الإسلامي الإفريقية، وظـاهرة المقاومة الإسلامية الشعبية المناهضة لها قد حظيتا ببعض الاهتمام ولاسيما لـدى المؤرخين – الأوروبيين؛ ولكن قل ما نظر إليهما في إطار التآكل الداخلي الـذي كان يمر به العالم الإسلامي لقرون متعددة من الأقطار الإسلامية منـذ الربـع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي لم تحظ بتشخيص واف، ولاسيما فيمـا يتعلق بجهازها المفهومي الذي تتصل عبره بمصادر الإسلام الأساسية وبمصـادر المعرفة الغربية الحديثة.

نفترض في هذه الدراسة شأن إعادة بناء المجتمع المسلم المعاصر تقتضي إعـادة النظر في جهازه المفاهيمي الذي هو نسيج مختلط من القرآن والتراث والفكـر المعاصر، ولذلك فإن المحاولات المتكررة التي يقوم بها دعاة التجديـد الديـني لإعادة تفسير القرآن هي في اعتقادنا محاولات يقصد بها اسـتخلاص عناصر الدين الخالدة من التجارب التراثية وتعديتها – أي عنـاصر الديـن -

*دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة الخرطوم. أستاذ مشارك في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

للواقع المجتمعي الجديد عبر تربية عملية منظمة ومتواصلة لتنقية وإصلاح الجـهاز المفاهيمي لعناصر الأمة المسلمة التي يراد النهوض بها. فالحضـارة الإسـلامية السابقة لا يمكن إحياؤها إلا برجعة للمنظومة المفاهيمية القرآنيـة الأولى التـي بنيت على أساسها تلك الحضارة، وهذا يعني – ضمن أشياء أخرى – أن إعادة بناء المجتمعات الإسلامية المعاصرة تستلزم إعادة نظر في القاعدة الفكرية التـي ترتكز عليها، وفي الطريقة التي تكون بها جهازها المفاهيمي – ممـا يسـتدعي تفكيكـا" وتركيبـا" كثيرا" يقع على عاتق "الثلة الفكرية" التي ستكون "طليعـة الإصلاح" الاجتماعي.

وعني هذا من جهة أخرى أن البرامج السياسية – العسكرية المتعجلة التي لا تولي هذه الناحية اهتمامـا" كافيـا"، سيكون مصيرها الفشل.

تهدف هذه الدراسة إذن – وفي ضوء هذا الافتراض – إلى النظر في حركتين من حركات المقاومة المسلحة الفاشلة، أولاهما حركة المقاومة التي قادها الأمـير عبد القادر في الجزائر (1830م)، وثانيتهما حركة الثورة التي قادها عرابي باشـا – في مصر (1882م)، باعتبار أن إخفاقهما لا يرجع إلى نقص في العداد الحـربي فحسب بل يرجع إلى خلل في الإعداد الفكري والروحي للقيادة وللمجتمـع معـا".

هذا الافتراض – إن صح – سيساعدنا في فهم بعض التطورات اللاحقة في التاريخ الإسلامي، ونعني بهذه التطورات التي نحن بصدد الحديث عنها الآن مـا يشار إليه أحيانـا باسم حركة البعث الإسلامية أو حركة الإصلاح السـلفية أو حركة الصحوة الإسلامية المعاصرة. هذه حركات كلها قد تيقظت بفعل الغارة الإمبريالية الأوروبية على العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر. وكلها تلتقـي في إحساس عام وقوي بالخطر الخارجي، وفي إحساس آخر بأن مجتمعات المسلمين الحضاري الذي صار أليه الأوروبيون من جهة، وتتخلف عن مستوى التقـدم الحضاري الذي صار إليه الأوروبيون من جهة أخرى. وإنه، بناء على ذلك، لابد من "رجعة" إلى المثل الإسلامية في القرآن ولابد من "نهضة" للحـاق بركـب الإنسانية المتقدم. ولكن هل صحيح أن المجتمع الإسلامي قد انحط؟ ومنذ متـى؟ وهل توجد مؤشرات موضوعية لذلك الانحطاط؟

الانحطاط الداخلي وبوادر النهضة:

للإجابة على ما سبق من تساؤلات نورد شهادة للشيخ المؤرخ عبد الرحمـن الجبرتي الذي شهد الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 م مما مكنه أن يترك لنا صورة قلميه دقيقة للمفارقة الصارخة بين التقدم العلمي، ممثلا" في فريق العلمـاء الذين صحبوا الجيش الفرنسي، مقارنـا" بالتخلف الاجتماعي للمسـلمين يمثلـهـم جيش الطبالة والزمارة المتحلقين حول المساجد حيث يجتمع إليهـم مـا هو مـن أمثالهم من الحرافيش الذين "يقطع أحدهم ليلته سهران ... كسلان ويظن أنـه بات يتعبد ويتهجد".[12]

قال الجبرتي في " **تاريخ عجائب الآثار** "، وهو يصف الجانب الضيئ من الصورة حيث إن قادة الجيش الغازي قد:

"أفردوا للمدبرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضيـة، كالهندسـة والهيئة والنقوشات والرسومات، والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حـارة الناصرة حيث الدرب الجديد وما به من البيوت ... (وفيها) جملة كبـيرة مـن كتبهم عليها خزان ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة، ومن يريد المراجعة فيراجعون فيها مرادهم، فتجتمع الطلبة منهم كل يوم قبل الظهر بساعتين ويجلسون في فسحة المكان المقابلة لمخازن الكتب على كراسي منصوبة ... فيطلب من يريد المراجعة ما يشاء منها، فيحضرها له الخازن فيتصفحون ويراجعون ويكتبون حتى أسلافهم من العساكر، وإن حضرا إليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعون الدخول إلى أعز أماكنهم ويتلقونه بالبشاشة والضحك وإظهار السرور بمجيئه إليهم، وخصوصا"إذا رأوا فيه قابلية لمعرفة أو تطلعا" للنظر في المعارف ... ولقد ذهبت إليهم مرارا وأطلعوني على ذلك.

ومن أغرب ما رأيت في ذلك المكان (يقصد المعمل الكيماوي الذي أسسته الحكومة الفرنسية) أن بعض المتقيضين لذلك أخذوا زجاجة مـن الزجاجـات الموضوع فيها بعض المياه المستخرج، فصب فيها شيئـا في كأس ثـم صـب عليهـا

[12] عبد الرحمن الجبرتي, تاريخ عجائب الآثار، تحقيق حسن محمد جوهر وعمر الدسوقي والسيد إبراهيم سالم، الطبعة الأولى، لجنة البيادر العربي، القاهرة، ج2, ص 243.

شيئا" آخر من زجاجة أخرى فغلى الماءان وصعد منه دخان ملون حـتى انقطـع وجف ما في الكأس وصارا حجرا" أصفرا فقلبه على البرجات حجرا" يابسـا" أخذناه بأيدينا ونظرناه، ثم فعل كذلك بمياه أخرى فجمد حجرا" أزرق وبأخرى فجمد حجرا" أحمرا" ياقوتيـا" ... أخذ مرة شيئـا" قليلا" جدا" من غبار أبيـض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصـوت القرابانة انزعجنا منه فضحكوا منا ... ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبـة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا[13].

يمكن أن نستخلص من هذه الصورة المحزنة – المضحكة – ملاحظات عديدة عن النواتج النفسية للمواجهة بين حضارتين إحداهما في طور الرفعة والزهو والأخرى في مرحلة الاضمحلال والتراجع، فنلاحظ:

أولا":

أن الغزو الفرنسي لمصر في نهاية القرن الثامن عشر لم يكن مجرد غزو عسكري بقدر ما كان غزوا" ثقافيا" مقصودا"، يسير فيه بجانب الجيش جيش آخر من المفكرين والعلماء في شتى ضروب المعرفة.

ثانيا":

أن الحملة الثقافية تلك لم تكن تهدف إلى رفع المستوى العلمي للإنسـان المصري أو لترقية ذوقه الفني،وإنما كان الهدف المباشـر هو إحداث هزة نفسـية عنيفة تساعد على خلخلة قناعته الأولى وإضعاف ثقته بنفسه وتهيئته وجدانيـا" للإقرار بتفوق أوربة ولإتباع مشروعها الحضاري.

ثالثا":

أن الغزو الثقافي الفرنسي كان موجهـا" بصورة خاصة إلى الشريحة الـتي تمثل القيادة العلمية والثقافية في المجتمع ، فكانوا يلتقون - كمـا قال الجـبرتي - " كل من رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعـا" للنظر في المعارف ... " وسـنلاحظ فيما بعد كيف أن هذه السياسـة قـد نجحت في خلـق انقسـام جديد - فـي مجتمـع

---

[2] المصدر نفسه

يضج بالانقسامات_ بين المثقفين الوطنيين دعاة الحداثة والتطور والمتعلمين المحليين من دعاة المحافظة والتراث.

رابعا":

أن القيادة الفكرية الإسلامية (يمثلها في هذه الحالة الجبرتي "لم تكن راسخة الأقدام في الفكر الإسلامـي أو مستوعبة لفلسفة الحضـارات الإنسانية وأصولها أو مؤهلة لتحليل "الظاهرة الاستعمارية" بصورة تضعها في إطارها الموضوعـي دون مبالغة في الانبهار بتفوقها الظاهري أو الإسـراف في التقليل من شأنها، وإلا فمـا الذي يجعل الجبرتي مثلا" وهو عالم ابن عالم[14] أن يذهب في الانبهار إلـى حـد القول بأن عقول أمثاله لا تستوعب التجارب المختبرة البسيطة التي كـان يجـريها العلماء الفرنسيون مع أنه يشير في مكان آخر من تاريخه إلى أنه قد رأى كتاب الشفاء لابن سينا ضمن الكتب التي أتى بها الفرنسيون .

هذا، ولكي تكتمل جوانب الموضوع، لابد من النظر إلى الجانب الآخر من الصورة، جانب المجتمع الإسلامي العريض لنرى في أي اتجاه كانت تتجه اهتماماته، وفي أي شيء كانت تذهب طاقاته.

يقول الجبرتي في وصف حوادث عام 1213 هـ / 1798 هـ، وهو نفس العام الذي أغار فيه الفرنسيون على مصـر واحتلوهـا، واصفـا" النشـاط (الديـنـي – العلمي) الذي تقوم به إحدى المجموعات الدينيـة (العيسـوية) في داخل المسجد :

وطريقتهم أنهم يجلسـون قبالة بعضهم صفين ويقولون كلامـا" معوجـا" بلغتهم بنغم وطريقة مشوا عليـها وبين أيديهم طبول ودفوف يضـربون عليـها على قدر النغم ضربـا" شديدا" مع ارتفاع أصواتهم، وتقف جماعة أخرى قبالـة الذين يضربون الدفوف فيضعون أكتافهم في أكتاف بعض ... ويتلون وينتصبون ويرتفعون وينخفضون و يضربون الأرض بأرجلهم، فيقع بالمسجد دوي عظيـم وضجـات من هؤلاء ومن غيرهم من جماعـة فقراء، كـل أحد لـه طريقـة وكيفيـة

3 كان والده عالما" له إلمام بعام الفلك.

تباين الأخرى، هذا مع ما ينضم إلى ذلك من جمع العوام وتحلقهم بالمسجد للحديث والهذيان وكثرة اللغط والحكايات والأضاحيك والتلفت إلى حسان الغلمان الذين يحضرون للتفرج والسعي خلفهم والافتتان بهم، ورمي قشور اللب والمكسرات والمأكولات في المسجد ... ثم زاد الحال على ذلك بقدوم جماعة الأشاير من الحارات البعيدة والقريبة وبين أيديهم مناور القناديل والجوامع العظيمة ... ويتكلمون بكلام محرف يظنون أنه ذكر وتوسلات يثابون عليها وينسبون من يلومهم أو يعرض عليهم إلى الإعتزال والخروج والزندقة وغالبهم السوقة وأهل الحرف السافلة ومن لا يملك قوت ليلته، فتجد أحدهم يجتهد بقوة سعيه ويبيع متاعه أو يستدين الجملة من الدراهم ويصرفها في وقود القناديل وأجرة الطبالة والزمارة، وكل يجتمع عليه ما هو من أمثاله من الحرافيش ثم يقطع ليلته تلك سهران ويصبح دايخا" ويظن أنه بات يتعبد ويذكر ويجتهد، واستمر هذا المولد عشر سنين"[4]

فهذه أيضا"صورة مضحكة – مبكية من صور الانحطاط الاجتماعي والعلمي – التي وصل إليها واحد من مجتمعات المسلمين، ولو كان هذا المشهد (من حيث المكان) في مسرح أو مقهى ليلي، ولو كان (من حيث الزمان) في أعقاب هزيمة الغزاة وطردهم من ديار المسلمين لوجد له مسوغ: أما أن ينعقد في مكان العبادة الخالصة وفي عشية الغزو الفرنسي فإن ذلك يشير بوضوح إلى أن هذا القطاع من جسم الأمة الإسلامية قد دخل في مرحلة " الغيبوبة الحضارية " فهو يلهو ويطرب في مواقف الحزن والكآبة، ويتمطى ويتسكع في مواقف الجد والجهاد.

إن مثل هذا الضعف العام الذي أصاب العالم الإسلامي، وهذا التفاوت الكبير بين الشعب المسلم المتخلف والشعوب الأوروبية المتقدمة في مجال العلم والعمل ووسائلهما، هو الذي جعل الحاجة شديدة إلى التجديد، وهو تجدد لا ينهض بمثل – كما يقول الشيخ رشيد رضا – " أمثال أولئك المجددين القدماء بالوسائل القديمة وحدها، ولا يطمح إليه صوفي يستمد قوته من الأموات,

4 عبد الرحمن الجبرتي، مصدر سابق، ص 242-243

ويتكل على الكرامات ويغتر بالمنامات، ولا يطمع في تذليل صعابه واقتحام عقابه غريق في بحار النظريات العقلية، ومغترق الأفكار بنظريات الفلسفة، ولا يطلع ثناياه ويتجلى خفاياه منقطع إلى كتب الشرائع واستنباط أحكام الوقائع، ولا يتسامى إليه من تعلم العلوم والفنون العصرية تعليما" آليا" ليكون أحد العمال في دائرة من دوائر الحضارة، أو ديوان من دواوين حكومتها ... إن هذا لبدع من الخطوب الكرى غير عادي، لا ينبعث إلى تلافيه إلا بدع من كبراء الرجال غير عادي "[5]

إن هذه الخطوب الكبرى غير العادية هي التي جعلت صيحات المنادين بضرورة الرجعة للقرآن والنهضة بأمة المسلمين تتردد في جنبات العالم الإسلامي وتأخذ أشكالا" أكثر وضوحا" على يد السيد جمال الدين الأفغاني (وهو الذي عناه رشيد رضا بحديثه عن " كبراء الرجال "، ثم تبلور كل ذلك ليدفع إلى السطح بحركة إسلامية حديثة تمتاز في غالب صورها بنشاط (علمي) ينصب على تنقية وإعادة تركيب الجهاز المفاهيمي لأفراد الأمة من جهة، ونشاط (تنظيمي حركي) يتجه نحو (إعادة بناء المجتمع الإسلامي) من جهة أخرى. وبالطبع فإن عملية إعادة تركيب الجهاز المفاهيمي قد تتضمن إعادة تفسير القرآن وليس ذلك أمرا"جديدا" في ذاته، فقد ظل عشرات المفسرين يعيدون تفسير القرآن في شتى بقاع العالم الإسلامي، فما هو الجديد، قد يقول قائل : الجديد هو أن إعادة التفسير تجئ هذه المرة مقترنة بالعمل على إعادة البناء الاجتماعي – الجديد هو – بعبارة أخرى – أن البناء المعرفي قد صار يرتبط بالبناء الاجتماعي – خاصة في مجالي السلطة السياسية والثروة.

ولكن ما هذه الحركات النهوضية الحديثة التي تروم إعادة التركيب الفكري وإعادة البناء ؟ إننا نستطيع أن نشير في هذا المجال إلى أربع حركات رئيسية ينطبق عليها القول السالف ويقتفي بعضها أثر بعض، تتفق في المضمون وتختلف في بعض التفاصيل. هذه الحركات هي:

---

5 محمد رشيد رضا، **تاريخ الجبرتي الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، الطبعة الأولى في مطبعة المنار بمصر سنة 1931/1350، ص(د- هـ)

1 – جمعية العروة الوثقى بمصر (تفسير المنار).

2 – جماعة العلماء في الجزائر (تفسير ابن باديس).

3 – الجماعة الإسلامية في باكستان (تفسير المودودي – ترجمان القرآن)[6].

4 – جماعة سيد قطب في مصر (في ظلال القرآن).

ولا مجال هنا بالطبع لتفصيل واستقصاء القول في كل واحدة من هذه الحركات. فنحن إنما قصدنا أن نتحدث أساسا" عن جمعية العروة الوثقى وعن جماعة العلماء في الجزائر باعتبار أنهما حركتان مغايرتان في المنهج لحركتي المقاومة المساحة بقيادة الأمير عبد القادر وعرابي باشا.

(1) **جمعية العروة الوثقى** :

إن الحركة الأولى ذات القدح المعلى في هذا المجال بلا ريب هي الحركة التي أسسها السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ودعم بنيانها على إثرهما السيد محمد رشيد رضا . إن جمال الدين الأفغاني لم يشتهر كأحد مفسري القرآن بحسب المواصفات التقليدية للمفسر، علما بأنه قد أكمل تحصيل العلوم الإسلامية المختلفة من تفسير وحديث وأصول وعلم كلام منذ الصبا الباكر[7] – تمامـ ـ ـا" كما كـان يفعل معاصروه في الجامعات الإسـ ـلامية العتيقـ ـة

---

6 تستمد هذه الحركة قاعدتها الفكرية من آراء المودودي (1903 – 1979) الذي أرسى هو ومحمد إقبال قواعد الفكر الإسلامي في شبه القارة الهندية، وقد بدأ المودودي حياته العامة كاتبا" وصحفيا" ثم تولى في عام 1933 رئاسة مجلة شهرية باسم " ترجمان القرآن " التي أصبحت فيما بعد القناة الرئيسية لنشر أفكاره، خاصة بعد أن قام بتأسيسي الجماعة الإسلامية عام 1940 . يعدّ التفسير الذي كتبه بالأردية بعنوان (تفهيم القرآن) والذي أستغرق تأليفه ثلاثين عاما"، أعظم مؤلفاته، أنظر خورشيد أحمد، " المعالم الرئيسية لحركة الجماعة الإسلامية في باكستان في ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين 3 –6 /6 /1405 هـ - 22-1982/2/25، مكتب التربية العربي لدول الخليج – الرياض، قدم البحث ونقله للعربية كمال توفيق الهلباوي.

وانظر كذلك :

Towards understanding the Quran vol. 1; English version of Tafhim al Quran, translated and edited by Zafr Ishag AnsariK The Islamic foundation, 1988, see the foreword by Khurshid Ahmed .

7 ميرزا لطف الله خان، **جمال الين الأسد أبادي المعروف بالأفغاني**, دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973، ترجمة د. عبد المنعم محمد حسين، ص 60.

كالأزهر والزيتونة. صحيح أنه لم يترك شيئا" مدونا" في هذا المجال، إلا أن عدم تفرغه للتفسير لا يعني عدم انشغاله بالقرآن بل لقد كان المرتكز الأساسي لفكره هو الحقيقة القرآنية[8]، التي يصوغها في معظم الأحيان صياغة فلسفية ليقرع بها أصحاب التقليد من المسلمين أو ليضاهي بها أرباب العقول من الملل الأخرى. وحينما التقى بتلميذه محمد عبده في القاهرة كانت تلك بداية طريقهما مع إعادة تفسير القرآن وإعادة بناء المجتمع.

لقد اعتلى المنبر ذات مرة عند انعقاد الجلسة الخامسة للحزب الوطني الذي أسسه قائلا" : "أيها السادة اعلموا أن المدينة الإنسانية الفاضلة وأن الصراط المستقيم للسعادة لا يتحققان إلا بالقرآن، فالقرآن الكريم هو الدستور المقدس، وهو خلاصة أشرف الأديان ... فواه كيف غفلنا عن حقيقته!

لقد أخذ هذا الدستور بيد أسلافنا إلى طريق السعادة والمجد، ورفعهم إلى السماكين رغم أنهم لم يكونوا في درجتنا من الحضارة، فكيف تركناه وراءنا ظهريا"، واكتفينا بتلاوته على القبور في ليالي الجمع، وجعلنا تلاوته وسيلة يشغل الصائمون بها أوقاتهم، ويتسلى بها الأطفال في المكاتب، واتخذنا منه التعاويذ والنذور والقرابين وجعلناه مطية للأيمان الكاذبة ووسيلة للتسول، وزينة لرقاب الأطفال، وقلائد للعرائس، ومعاصم الجنازين، وحماية للمسافرين، وسلاما" لمن أصابهم مس من الجن ... وآلة في يد الشحاذين من أرذل الرجال والنساء في الطرق والشوارع ... فوا أسفاه!

... سبحانك اللهم لقد قلت وقولك الحق { إن ا لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم }[9].

إن مثل هذه الزفرات الحرى التي كان يطلقها الشيخ بين الحين والآخر على أسماع تلاميذه وأتباعه في القاهرة هي التي شملت في إطارها المنهجية الفكرية الجديدة التي يمكن أن تلخص في النقاط التالية:

---

[8] يقال إنه حفظ القرآن في بضعة أشهر، المصدر نفسه.

[9] المصدر نفسه، ص 75، 77.

1- أن منظومة المفاهيم القرآنية هي التي تقود الناس إلى النهضة الحضارية على أن تتوافر في هؤلاء الناس النية الصادقة والاستعداد التام للنظر في دواخلهم وتغيير أنفسهم ، وإلا سيتحول القرآن إلى وسيلة للتسول والشعوذة .

ولذلك فعلينا _ يقول الأفغاني _ أن نرجع إلى قلوبنا ونمتحن مداركنا ونسير أخلاقنا ونلاحظ مسالك سيرنا لنعلم هل نحن على سيرة الذين سبقونا بالإيمان ، هل نحن نقتفي أثر السلف الصالح ، هل غير ا ما بنا قبل أن نغير ما بأنفسنا[10] .

2- إن العقيدة الدينية ينبغي أن تكون مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة ،مما يعني أن تتروي المؤسسات الدينية التي تكرس التقليد والتبعية وأن تحارب الطقوسية والشكلية التي تهيمن على مفاهيم العامة وتصرفهم عن جوهر القرآن وعن وظيفته الاجتماعية .

3- إعادة ربط علوم الوحي بعلوم الطبيعة ، فالقرآن _كما يقول الأفغاني _قد وضع كليات العلوم وقواعدها[11] "فكل شهود " يحدث فكرا"، وكل فكر يكون له أثر في داعية،ينشأ عمل ، ثم يعود من العمل إلى الفكر، ولا ينقطع الفعل والانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد[12] .

4- تقليص المساحة التي يحتلها زعماء الطرق المزيفون ورجال المؤسسة الدينية المتبطلون والتركيز على مفهوم الأمة بدلا" منعن ذلك .

5- الاعتزاز بالتراث العلمي للأمة الإسلامية لإعادة الثقة بالنفس من ناحية ولإعادة بناء نظرية للمعرفة تكون بمثابة أرض صلبة للأصالة العلمية التي تقطع التبعية للغرب وتدعم حركة النهضة الاجتماعية الجديدة للمسلمين .

---

[10] المقلة نشرت في العدد 17 من جريدة **العروة الوثقى** بتاريخ 25 سبتمبر 1884، وأعيد نشرها في رشيد رضا، تفسير المنار، ج 10، ص 46 - 53

[11] محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1968، ص 269.

[12] المصدر نفسه، ص 360.

6- الدعوة إلى رفض نقل التكنولوجيا الأوربية الحديثة نقلا" آليا[13] .

إنه لفي هذا الإطار المفاهيمي الذي وضعه السيد جمال الدين الأفغاني ،وفي ظل المناخ الفكري الذي أشاعه في القاهرة ، كان الشيخ محمد عبده يلقي دروسه في التفسير بالرواق العباسي[14] بالأزهر. وقد كان يؤم هذه الدروس العلماء وقادة الشعب،ثم جمعت هذه الدروس فكانت هي المادة الأساسية في تفسير، وبعد وفاة الإمام محمد عبده تولى تلميذه رشيد رضا القيام بمهمة إكمال التفسير الذي عرف بتفسير "**المنار**" وقد جاء خلاصة وتجسيدا للآراء الأساسية لهذه المدرسة .

هذا ،ولا يمكن أن ندعي بأن آراء المفكرين الثلاثة متطابقة في كل شئ أو أن الأخيرين _عبده ورشيد رضا _ كانا مجرد تابعين أو شارحين لآراء أستاذهما إذ إنه _على العكس من ذلك _كان كل واحد من هؤلاء الثلاثة يكره التقليد ويعتز كثيرا" باستقلاله الفكري .على أن كراهية التقليد والاستقلال الفكري لا يمنعان الإجماع على رؤية بعينها والاجتماع عليها. ولذلك فقد كانت معظم نقاط الإطار المفاهيمي الذي وضعه السيد الأفغاني (أوردناها آنفا) محل إجماع بينهم _ النقطة الأخيرة وحدها والمتعلقة بالتقنية الأوربية وكيفية الاستفادة منها في إحداث النهضة الإسلامية هي التي اختلفت فيها آراؤهم .ففي الوقت الذي كان الأفغاني يركز على جانب الأصالة الإسلامية ويوجس من محاكاة أوربة_سواء كان ما أخذنا هو مناهجنا العلمية أم النواتج الحضارية لتاك المناهج، طالما أن هذه الأشياء تساعدنا في اللحاق بهم سياسيا وعسكريا. يقول الإمام محمد عبده في هذا الصدد:

" فعلينا جميعا" أن نجد السير في اكتسـاب المعرفـة الصـحيحة مـن أي أفـق بزغت شمسها ، ونطرح كل مـا يعـده العقـلاء عـديم الفائـدة أو موجبـا للضـرر، ولا بــد أن نرجــع إلـــى شــؤون معـــ ـاصرينا مـــ ـن الأمــ ـم ،

---

[13] **العروة الوثقى**، ص 18، الطبعة الأولى، رووما، تقديم سيد هادي، خسرو شاهي.
[14] محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث**، ص 148.

ونطـالب الوسائل المساعدة لنا في مظاهرتهم ومباراتهم في القوة والشـوكة والعـزة والسطوة"[15] . أما رشيد رضا فهو أميل إلى مخالفة محمـد عبـده فـي هـذا الاتجـاه وأقرب إلى الروح التأصيلية التي بثها جمال الدين الأفغـاني، إذ إنـك تلاحـظ بيسـر مدى الإصرار الذي يبديه رشيد رضا في تفسيره علـى مسـالة "إن العلـوم الطبيعيـة تنبع من القرآن "وليس من أوربة ، ويستدل بالآية (65) من سورة الأنفال ليؤكد أنه "من شأن المسلمين أن يكونوا أعلم من الكافرين وأفقه بكل علم وفـن يتعلـق بحياة البشر وارتقاء الأمم[16] .

ولكن رغم هذه الاستدراكات الأساسية، فإن هذه المدرسة لم تنج من انتقادات شديد وجهها لها الأستاذ سيد قطب صاحب المدرسة الراديكالية في الفكر الإسلامي الحديث والمنهج الثوري – الانقلابي في التغير الاجتماعي. يقول سيد قطب عن مدرسة عبده : " فقد كانت هذه المدرسة بجملتها متأثرة بمناهج تفكير وبأفكار غريبة على منهج التفكير الإسلامي الخالص، وكان هذا التأثير يجعلها تنظر إلى كتاب أوربة المناهضين للكنيسة بوصفهم أحرارا"، وكذلك الكتاب الذين يكتبون عن الديمقراطية والحرية الغربية، وكذلك إلى الأوضاع الأوربية نظرة استحسان، وكانت تدعو إلى الأخذ بما تسميه (الصالح من هذه الأفكار والأوضاع) بناءا" على ذلك التأثير. وهذا مزلق خطير، كان يعطف عليه لورد كرومر وأمثاله من الصليبيين! والأمر في حاجة إلى نظرة أعمق وأوسع وإلى استقلال واستغناء بالمنهج الإسلامي "[17].

إن ما يمكن قبوله من هذا الانتقاد هو التنبيه إلى خصائص منهج الإسلام المعرفي، والتذكير بأنه منهج متميز لاعتماده على الوحي والكون معا" على عكس مناهج أوربة التي تسقط الوحي فتعمد على الطبيعة وحدها، أما فيما عدا هذا فإنا لا نرى بأسا" فيما ذهب إليه محمد عبده من " ضرورة أخذ المعرفة

[15] محمد عبده،مقال له نشر في **الوقائع المصرية** في 19 فبراير 1881 ثم أعيد نشره في : محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، بيروت، 1972.

[16] رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 10، ص 89.

[17] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج3، الطبعة الشرعية الثامنة، دالر الشروق، بيروت، 1979، ص 1637, هامش رقم 1.

من أي شمس بزغت " فذلك لا يخالف منهج الاستصحاب – وهو منهج إسلامي أصيل، كما لا نوافق على القول بأن هذا المذهب قد كان بتأثير كرومر محررا" متواضعا" في الوقائع المصرية عام 1881 قبل أن تتوطد صلته بكرومر أو بالأفغاني.

أيا" ما كان الأمر، فإن الآراء الأساسية التي أثارتها مدرسة الأفغاني وتلميذيه حول منهجية تفسير القرآن وربطها بالوظيفة الاجتماعية له، قد صارت هي الرؤية المقبولة في أوساط حركة البعث الإسلامي الحديثة – بما فيها حركة سيد قطب ذاتها – ويجدر بنا أن نذكر حركة الإخوان المسلمين التي أسسها الشيخ حسن البنا في مصر في أواخر العشرينات من هذا القرن والتي صارت أكبر الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، كانت تسير على ضوء الرؤية التي وضعها الأفغاني ومحمد عبده فيما يتعلق بمكانة القرآن في عملية التغيـ ـير، بل نلاحظ أنه لا الشيخ حسن البنا ولا أحد من أتباعه المباشرين قد شغل نفسه بإعادة تفسير القرآن، لقد كانوا راضين عن المجهودات التي تقدمهم بها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا في مجال التفسير فأرادوا أن يتوفروا على الجانب المتبقي من هذا الاتجاه – اتجاه " التنظيم الحركي " لنحو عشرين عاما" (1928 إلى 1948) حتى إذا وقعوا في الصدام الدموي الشهير بينهم ونظام جمال عبد الناصر (1954 – 1964) واستحال المضي في الاتجاه الإصلاحي القديم، انبعث التيار "القطبي" من خلف الزنازين رافضا للتنظيم وللمجتمع معا"، وداعيا" إلى إعادة تفسير القرآن وإعادة تركيب المجتمع، فاستحق سيد قطب أن يكـ ـون إماما" لمدرسة بديلة ليس هنا مجال نقاشها[18].

18 من المؤكد أن سيد قطب قد مر بتطورات فكرية مهمة، ولذلك فهو قد تخلى عن بعض أفكاره واضطر إلى إعادة بعض كتاباته وتفسيره، هذا لأنه كان يكتب في ظروف اضطرارية قاسية لم تمكنه من الإفصاح عن كل ما يريد أن يقوله، ولذلك فعلى القارئ أن يقدر كل هذه الملابسات وهو يقرأ سيد قطب. على أن الكتب التي تعطي صورة عن الأفكار التي تحدثنا عنها هي: خصائص التصور الإسلامي – طبعة الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، بيروت، 1978، وكذلك في ظلال القرآن، ج 1، الشروق، 1987.

(3) الجزائر : التخاف الداخلي والمقاومة الفاشلة

لقد رأينا فيما مضى – عبر رواية الجبرتي – صورة من صور التخاف الحضاري في واحد من المجتمعات المسلمين، كما رأينا الهجمة الخارجية – حملة نابليون على مصر عام 1798 – التي استدعاها ذلك الانحطاط ولم يقو على صدها، ثم تتبعنا بوادر النهضة التي ابتدأها السيد جمال الدين الأفغاني والتي تجسدت في محاولات متصلة لإعادة ترتيب القاعدة المفاهيمية ولإعادة بناء المجتمع.

ونود الآن أن نضيف أن الانحطاط الحضاري الذي حكاه الجبرتي لم يكن قاصرا" على مصر وإنما كان يمتد ليشمل بقية أقطار العالم الإسلامي ومن بينها الجزائر التي نحن بصدد الحديث عنها فيما يلي. وكما سهلت أحوال الداخلية في مصر الهجمة الفرنسية في عام 1798 م، فقد سهلت الأحوال الداخلية في الجزائر[19] مهمة الحملة الفرنسية في عام 1830، ولم تكن الفترة الزمنية بين الهجومين تزيد على الثلاثين عاما" إلا قليلا". صحيح أن استجابة المجتمع الجزائري لتحدي الغزو الأجنبي كانت أكثر رفضا" وأعنف قتالا"[20] ولكنا إذا تجاوزنا سطح المجتمع قليلا" بدت لنا صورة أخرى وهي أن المجتمع الجزائري التقليدي – بثقافته ومؤسساته وقيادته – قد انحط عن مثال الإسلام وتخاف عن ركب التطور قبل دخول الفرنسيين بمدة طويلة بحيث لم يعد مهيئا" للمقاومة أو قادرا" عليها. ونحن لا نملك أدلة تؤكد صحة ما ذهبنا إليه أنصع من الأدلة التي تضمنها رسالة بعثها الأمير عبد القادر وهو يخوض الحرب

---

19 أنظر الأستاذ عمار الطالبي، **آثار ابن باديس**، ج 1، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطبع والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى 1968، ص 18، حيث يقول واصفا" الحالة الاجتماعية في الجزائر عشية الاحتلال الفرنسي وأثناء بقائه: " وخيم الجمود، وكثرت البدع واستسلم الناس للقدر، وأصبحوا إذا سئل أحدهم عن حاله أجاب (نأكل القوت ونستني في الموت) وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر وشل جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى".

19 أنظر السلاوي (شهاب الدين أحمد بن خالد)، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج 4، ص 192 حيث يصف المعارك الشرسة التي خاضها الجزائريون بقيادة الأمير عبد القادر ضد قوات الاحتلال الفرنسية.

- إلى علماء فاس يشرح لهم صورا من الانخذال عن الجهاد وممالأة الأعداء وتفسخ الجبهة الداخلية ويطلب منهم المعالجات الفقهية التي تناسب تلك الأوضاع.

يقول الأمير عبد القادر في رسالته الحزينة لعلماء فاس:

" الحمد ، سادتنا الأعلام، أئمة الهدى ومصابيح الظلام، فقهاء الحضرة الإدريسية ومرمى المطلب ومحط الرحال العيسية، أطباء أدواء الدين ومحقين حقه، ومبطلين باطله جوابكم أبقاكم ا فيما عظم به الخطب، واشتد به الكرب بوطن الجزائر الذي صار لغربال الكفر جزائر، وذلك أن العدو الكافر يحاول ملك المسلمين مع استراقهم بالسيف، وتارة بحيل سياسية، ومن المسلمين من يداخلهم ويبايعهم ويجاب الخيل إليهم، ولا يخلو من دلالتهم على عورات المسلمين، ويطالعهم. ومن أحياء العرب المجاورين لهم من يفعل ذلك، ويتمالؤون على الجحود والإنكار، فإذا طولبوا بتعيينه جعجعوا، والحال إنهم يعلمون منهم الأعين والآثار:

1- فما حكم ا في الفريقين، في أنفسهم وأموالهم، فهل لهم عقاب أم يتركون على حالهم؟

2- وما الحكم في من يتخلف عن المدافعة عن الحريم والأولاد إذا استنفره نائب الإمام للدفاع والجهاد؟

3- وهل يعاقبون وكيف عقابهم ولا يتأتى بغير قتالهم.

4- وهل تؤخذ أموالهم وأسلابهم؟

5- وكيف العمل في من يمنع الزكاة أو يمنع بعضها مع التحقق بعمارة ذمته في الحال، فهل يصدق مع قلة الدين في هذا الزمان، أم للاجتهاد فيه مجال؟

6- ومن أين يرزق الجيش المدافع عن المسلمين، الساد ثغورهم عن المغيرين، ولا بيت المال، وما يجمع من الزكاة لا يفي بشبعهم فضلا" عن كسوتهم وخيلهم ومؤو نتهم وزيهم.

7- فهل نترك فيستبيح الكافر الوطن، أم يكون ما لا يلزمهم على جماعة المسلمين؟

8- وإذا كان فهل على العموم أم على الأغنياء فقط؟ ولا يمكن اختصاص الأغنياء لجفوة الأعراب وجهلهم.

9- هل يعد مانع المعونة باغيا" أم لا؟

10- وما حكم أموال البغاة؟ وهل القول بعدم ردها يجوز العمل به أم لا؟أجيبوا عما ذكرنا عما وعما يناسب القام والحال مما لم يحضرنا، داووا عللنا أبقاكم ا ، فقد ضاق من هذه الأمور الذرع وكاد القائم بأمر المسلمين لضيق الأسباب أن يتخلى عن الأمر، ويطرح ثوب الإمارة والدرع مأجورين، والسلام. في التاسع عشر من ذي الحجة من السنة المذكورة – صورة من إذن الحاج عبد القادر بن محيي الدين لطف ا به"[21].

لقد استطاع الأمير عبد القادر في رسالته هذه للفقهاء أن يطرح الأسئلة الجوهرية التي فجرتها حركة الجهاد التي كان يقودها ضد الاستعمار الفرنسي، إذ لولا حركة الجهاد لما برز مثل هذا النوع من التساؤلات والتي لا نتوقع أن يجد لها الفقهاء "القاعدون" من أتباع المدرسة المالكية أو الطريقة الإدريسية أجوبة، إن الأمير عبد القادر كان مجابها" بمشكلة إعادة ترتيب أوضاع المجتمع الجزائري بحيث يكون مؤهلا" للقيام بمهمة الدفاع عن وجوده وعقيدته التي يتهددها الخطر الاستعماري، غير أن إعادة ترتيب المجتمع الإسلامي تقتضي – ضمن أشياء أخرى – إعادة ترتيب الفقه الذي قام عليه ذلك المجتمع وهذا ما لا يستطيعه الأمير عبد القادر ولا يستطيعه المقلدة من حوله، وهذا الذي حفز الأمير عبد القادر لتحرير رسالته – وهي رسالة كما ترى لم تكن فقط من أجل الاستفهام البريء، وإنما كانت ترمي للتحريض على

21 نظر نص الرسالة في السلاوي، المصدر السابق، ص 193 – 194، وقد كتبت الرسالة في عام 1252 هـ/1836 م، وقد أجاب علماء فاس على الرسالة بإشراف السلطان الفقيه أبي الحسن علي بن عبد السلام مديدش التسولي بجواب طويل – كما ذكر السلاوي – يشتمل على خمس كراريس وزيادة وهو موجود بأيدي الناس. ولكن السلاوي لم يورد نص الإجابة ولم نعثر ولم نعثر عليه في مصدر آخر .

التفكير من جديد، وللتذكير بأن الأجوبة الفقهية "الجاهزة" التي حررها الأولون لأوضاع مغايرة قد لا تصلح لمعالجة الوضع الاستعماري الجديد وما أفرزه من علاقات، وما أقامه من مؤسسات.

فلأمير يواجه مثلا" بمشكلة "الطابور الخامس" الذي ينتمي ظاهريا" للمسلمين ولكنه يداخل الإدارة الاستعمارية ويتجر معها ويوفر لها بعض الإمدادات وبعض المعلومات عن المجاهدين، فهل يقتل مثل هؤلاء بوصفهم محاربين وتصادر آمالهم (كما رأينا في الحالة الأفغانية المعاصرة)؟ ولكن إذا قتلوا وصودرت أموالهم ألا يؤدي ذلك إلى بلبلة في الأوساط العامة من الأعراب الذين لم تفارقهم روح القبيلة وتقل لديهم المعرفة بأحكام الدين، فيصرفهم ذلك عن حركة الجهاد، والحركة أحوج ما تكون إلى هذا الكم البشري المسلم؟

والأمير يواجه أيضا" مشكلة "القاعدين" الذين يستنفرون للمدافعة عن العقيدة والعرض فلا ينهضون، هل يعاقبون، ولكن عقوبتهم قد تعني مقاتلتهم، فهل تجوز حينئذ مقاتلتهم ومصادرة أموالهم؟ ثم ألا يخشى بهذه الطريقة أن ينقسم المسلمون على أنفسهم ويقتتلوا فيما بينهم فيوفروا على عدوهم المعركة ويمهدوا له سبيل احتلال بلاد المسلمين (كما رأينا في الحالة الأخيرة في الجزائر المعاصرة).

والأمير يواجه (ثالثا") بمشكلة توفير الميزانية اللازمة لأعباء الجهاد والمجاهدين في ظرف لا توجد فيه دولة إسلامية كاملة السيادة على أرضها وشعبها ومن ثم لا يوجد فيه بيت للمال ولا موارد مالية أيا" كان نوعها، هل تؤخذ ميزانية الجهاد من أموال الزكاة، وإذا كانت الزكاة لا تفي بإطعام الجنود وكسوتهم فضلا" عن خيلهم ومؤو نتهم الحربية فهل يجوز أن تفرض أموال إضافية على جماعة المسلمين، وهل تفرض على العامة أم على الأغنياء فقط، علما" بأنه من الصعب اختصاص الأغنياء "لجفوة الأعراب وجهلهم" كما يقول الأمير. هذه الأسئلة ومثلها تصعب الإجابة عليها في إطار مجتمع "ما بعد

الموحدين" كما يسميه مالك بن نبي[22] – أي أن المجتمع الذي خرج من دورة الحضارة وتفكك انسانه، وفقد الروح التي تصنع التماسك الاجتماعي، مثل هذا المجتمع لا يمكن أن ينهض بأعباء الجهاد أو يغالب العدو الغازي أو يحول بصورة من الصور بينه وبين التمكن في ديار الإسلام واسترقاق المسلمين. إلا أن هذا الواقع لا ينبغي أن يبرر به القعود والاستسلام، أو أن ينقض به من شأن المقاومة الإسلامية المسلحة أو الانتفاضة الشعبية المتمردة، فأن العدو إذا داهم ديار المسلمين، يصير الجهاد فرض عين بأي أدوات تيسرت وبأي سلاح وجد، كما يجمع على ذلك جمهور الفقهاء.

ولكنا رغم ذلك نعود لنؤكد أن الأسئلة التي طرحها الأمير عبد القادر لا يمكن أن توجد أجوبة لها في إطار مجتمع الموحدين ونقصد بذلك أن حركة المقاومة الإسلامية –في أي زمان ومكان كانت- لا يمكن أن تقوم بأعباء الجهاد وظهرها مستند على "الفتاوى" المثلجة التي يمدها بها جفاة الأعراب وهم كارهون. إن حركة "المقاومة" المسلحة تحتاج إلى "مجمع المقاومة" وإلى ثقافة المقاومة, فإذا وجد المجتمع الذي تحركه دوافع النهضة وإرادة البقاء فإن بعض الأسئلة التي كانت تقلق بال الأمير عبد القادر ستختفي تلقائيا".

هذا الوجه من النظر بالذات هو الذي أرتاه الشيخ عبد الحميد بن باديس، وهذا الوجه من النظر هو الذي يميز بين منهجيه في الإصلاح ومنهج الأمير عبد القادر. إذا كان ابن باديس يرى أن التصدي للغارة الاستعمارية الأوربية على ديار المسلمين له شروط نفسية – مجتمعة إذا لم تتوافر فإن عملية التصدي ستبوء بالفشل، وكان ابن باديس هنا يعود بالمشكل الإسلامي إلى حيث تركه عليه

[22] عتقد الأستاذ مالك بن نبي أن الانكسار الأخير الذي حدث في منحنى التطور التاريخي للأمة الإسلامية، حيث تحلل التركيب الإسلامي للقيم وتحللت معه الحياة الاجتماعية هذا الانكسار يمكن أن يؤرخ له بسقوط دولة الموحدين في المغرب العربي والذي كان في حقيقته " سقوط حضارة افظت أنفاسها الأخيرة " انظر كتابه: وجهة الععالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع بدمشق، الطبعة الخامسة 1986 م، (الطبعة الأولى، 1959)؛ انظر الفصل الأول خاصة ص 23-43.

ابن خلدون قبل بضعة قرون –أي أن التآكل الداخلي هو الذي يمهد للغزو الخارجي، ولا يمكن لمجتمع باخت العقيدة في نفسه وتفككت أوصاله أن يتصدى لمدافعة العدو، والمعركة الأساسية إذن ليست في الجبهة الخارجية وإنما هي معركة في الداخل –في داخل المجتمع المسلم وفي داخل النفس المسلمة، أما إذا تيسرت الظروف وصاحبتها نجاحات في الجبهة الخارجية فلا بأس ما دامت الأولويات معروفة ومرعية. فمن هو ابن باديس وما منهجه في التغيير؟

(4) التفسير والتنظيم أساس للنهضة:

ولد عبد الحميد بن محمد بن مكي بن باديس عام 1308هـ / 1889 في قسطنطينية[23] وذلك بعد ست سنوات فقط من وفاة الأمير عبد القادر. وقد ولد في أسرة عريقة اشتهرت بالعلم والثراء والجاه واشتغل بعض أفرادها بالسياسة والحكم زمنا طويلا .

هذا، وقد حفظ ابن باديس القرآن في سن مبكرة وأخذة يتقلى العلم على الشيخ حمدان لوينسي الذي تبرم بوجود الاستعمار الفرنسي فهاجر إلى المدينة المنورة متعللا بالمرض فارتحل ابن باديس إلى تونس في عام 1908 وقضى نحو تسعة عشر عاما منتسبا إلى جامعة الزيتونة حيث اتصل بأكابر العلماء مثل محمد النخلي القيرواني الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي كان من أنصار مدرسة الأفغاني. ولم يعد ابن باديس لبلاده بعد الفراغ من الدراسة إلا ريثما يشد الرحال إلى مكة حاجا ثم عاد عن طريق مصر والشام إلى الجزائر عام 1913م منقطعا لتعليم القرآن وعلوم عربية لأبناء المسلمين .

يقول الشيخ عن نفسه :"واذكر أنني لما زرت المدينة المنورة واتصلت فيها بشيخي أحمد الونيسي وشيخ أحمد الهندي أشار إلي الأول بالهجرة إلى المدينة وقطع كل علاقة بالوطن، وأشار علي الثاني بالعودة للوطن، فحقق ا رأي

22 أنظر عمار الطابي، مصدر سابق، ص 72- 76، حيث أخذنا كل المعلومات المتعلقة بترجمته.

الشيخ الثاني ورجعنا إلى الوطن يقصد خدمته- فنحن لا نهاجر، نحن حراس الإسلام والعربية والقومية في هذا الوطن"[24] .

فنحن هنا كما ترى أمام عالم وطن نفسه منذ البداية على "المرابطة " ووظف طاقاته لخدمة اللغة العربية والعقيدة الإسلامية وترسيخها في النفوس الناشئة باعتبار أن نقطة البداية في طريق النهضة الجزائرية هو إرجاع الأمة الجزائرية إلى منظومة المفاهيم القرآنية، وفي هذا الصدد يقول: "فأنا والحمد نربي تلاميذنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نوجه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم"[25] وقد كان همه بالفعل أن يكون رجالا قرآنيين يغيرون واقع الأمة الجزائرية ويعدلون اتجاه التاريخ في المنطقة، ومثل هذه الدعوة لا يمكن أن ندرك أهميتها إلا حينما ننظر إلى استراتيجية الاستئصال الثقافي التي كانت تنفذها الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر. فقد كان الاستعمار الفرنسي يهدف أولا نحو محو الذاتية العربية المسلمة لدى الشعب الجزائري وذلك عن طريق محو اللغة العربية والعقيدة الإسلامية اللذين يمثلان العمود الفقري الذي يقوم عليه المجتمع ويحصنانه ضد الذوبان. وكان الاستعمار الفرنسي يهدف ثانيا لدمج الشعب الجزائري في الحضارة الأوربية لسانا وثقافة، وكان يهدف ثالثا لتكوين كيانات اجتماعية منفصل عن الكيان العربي الإسلامي ومناوئه له، كسعيه للتفرقة بين العرب والبربر، ومحاولته لإقناع البربر بأنهم من سلالة أوربية، وأن لهم لغة متميزة لا ينبغي التفريط فيها من أجل اللغة العربية . فكان من نتائج ذلك أن ظهرت طبقة (مفرنسة) من العلمانيين الجزائريين تطغى الفرنسية على صحافتها وجمعياتها وصداقاتها ومطالبها " التقدمية "، معتمدة على مساندة بعض الأحرار الفرنسيين ... وهذه الفئة لم تطالب بمجرد المساواة مع الفرنسيين في الحقوق المدنية، وهذه الفئة بل طالبت بالاندماج التام فيهم – سياسة

[24] عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس: في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، جمع وترتيب وإعداد محمد صالح رمضان وتوفيق محمد شاهين، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1964، ص 713.

25 عمار الطالبي، مصدر سابق، ص 80.

وحضارة[26]. وفي قمة هذه النجاحات التي حققتها إستراتيجية الدمج أعلن الكاردينال لافيجري عام 1930 "أن عهد الهلال في الجزائر قد غير وأن عهد الصليب قد بدأ وإنه سيستمر إلى الأبد[27]، فأعلن ابن باديس في العام التالي عن قيام جمعية علماء المسلمين، ولما هدده الفرنسيون بقولهم "إن لدى فرنسا مدافع طويلة"، رد عليهم بأن لدينا مدافع أطول، إنها مدافع ا "[28].

إن ابن باديس لم يكن متهورا كمجموعة عرابي باشا[29] ولم يكن فدائيا كمجموعة عبد القادر، بل كان له مذهب خاص في التغيير خلاصته أن نهضة المسلمين تقتضي أن يكون لهم (قوة)، وأن هذه القوة لن تكون إلا في وجود (تنظيم) يقوم بعملية التخطيط المتروي والتدبر الرشيد. فشروط النهضة عنده تبدأ بإيجاد هذه الجماعة (التنظيم) القائدة المفكرة التي تقود المجتمع إلى الحضارة، وعمله التربوي يهدف إلى إعداد هؤلاء الرجال، يقول: "فإننا نربي والحمد تلاميذنا على القرآن، ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يكون القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق هذه الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها"[30].

إن هدف ابن باديس الرئيس كان هو "إيجاد الرجال القرآنيين" وهو هدف لا يمكن الوصول إليه إلا بإعادة اكتشاف المجتمع من جهة وإعادة تركيب المجتمع من جهة أخرى. وبذا فإن ابن باديس سيكون رجل تفسير ورجل تنظيم في آن واحد، رجلا يتوحد فيه الفكر والعمل – وذلك هو مصدر قوته وأهميته في تقديرنا. وفي داخل هذا الإطار يمكن أن نقدر الإنجازات

26 المصدر نفسه، ص 48 – 51.

27 المصدر نفسه.

28 المصدر نفسه.

29 القول بتهور حركة عرابي هو رأي عبد الحمن الرافعي الذي أرخ لتلك الفترة، ولمزيد من التفاصيل عن الحركة العرابية 1882 م، انظر عبد الحمن الرافعي بك، **الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي**، مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر خلف عمر أفندي، الطبعة الأولى 1335 – 1937 م.

30 عمار الطالبي، مصدر سابق، ص 106 – 107.

(التنظيمية) التي قام بها في مجال الطلاب والمرأة والعامة من خلال المسجد والصحافة وأخيرا من خلال جمعية العلماء المسلمين[31]، كما يمكن أن نقدر الإنجازات (الفكرية) التي عرضها في "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير" والذي استغرق ربع قرن من الزمان.

إذن فإن الابتداء (بالتفسير) و(بالتنظيم) لم يكن انصرافا عن المقاومة أو جريا وراء الأسهل من الحلول، وإنما كان مذهبا قاده إليه التأمل في وسائل وطرائق المقاومة، وينبغي أن نتذكر هنا أن ابن باديس كان يكتب في أعقاب فشل المقاومة الإسلامية المسلحة التي قادها الأمير عبد القادر، ولذلك فهو لم يشأ أن يكرر الأخطاء أو أن يفوت فرصة الاعتبار، مثله في ذلك تماما مثل الشيخ محمد عبده الذي كان هو أيضا يكتب آراءه في الإصلاح الإسلامي على أعقاب فشل المقاومة المسلحة التي قادها أحمد عرابي باشا والتي كانت بمثابة الجناح العسكري لحركة الرفض الوطني والتي شارك فيها الإمام محمد عبده – بعد تردد[32].

---

[31] أسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في عام 1932 م وصار ابن باديس رئيسا" لها وكانت هذه الجمعية تقوم بنشاط ثقافي – سياسي كبير تمثل في الصحف العديدة التي أنشأتها مثل صحيفة السنة والشريعة والصراط المستقيم والبصائر ومعظمها كان يتوقف بسبب الإدارة الاستعمارية. انظر عمار الطالبي، المصدر السابق، ص 87.

31 فيما يتعلق بعلاقة محمد عبده بحركة عرابي يقول رشيد رضا بأن الشيخ محمد عبده كان ساخطا على عرابي وجماعته، منكرا عليهم افتياتهم على حكومتهم وأميرهم، محذرا إياه من سوء العاقبة بانتهاء فتنة باحتلال عسكري يوجب بسببه لعنة التاريخ إلى يوم القيامة، ومنكرا عليهم التعجيل بطلب الحكومة النيابية قبل إعداد الأمة لها، على أنه كان هو وأستاذه السيد جمال الدين أول من نبه الأفكار ووجه القلوب إليها، ثم لما آل الأمر إلى تدخل الأجانب في أمر البلاد بطلب الخديوي اضطر إلى أن يكون مع الأمة عليه، رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، الطبعة الأولى في مطبعة المنار بمصر، 1350 هـ / 1931 م، ج 1، ص 262، انظر مذكرات محمد عبده نفسه عن المسألة العرابية في المصدر نفسه ص 235 – 261.

فقد أدرك محمد عبده – بعد الهزيمة العسكرية – أن القوة الحقيقية للأمـــة لا تكون بامتلاكها السلاح وإنما تكون بالتئام أفرادها، والتحام آحادها[33]. كمـــا أدرك أن المقاومة المسلحة التي لم تتوفر شروطها ستكون عديمة النفع كالحركـــة العرابية العشواء[34] وليقرر أن دفع الكوارث الخارجية "يلزم له التمسك ببعـــض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم، وهي ما تمسكت به أعز دولة أوربية وأمنعها. ولا ضرورة في إيجاد المنعة إلى اجتمـــاع الوســـائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الأخرى، ولا ملجأ للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوربي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلـــك، وفيمـــا مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمتـــه وقـــرا أعجزهـــا وأعوزها"[35].

فكأن محمد عبده قد لاحظ "المأزق" الذي وقع فيه الأمير عبد القـــادر في الجزائر، وأحمد عرابي في مصر، أي المأزق الذي يتمثل في محاولة مغالبة الأوروبيين وهزيمتهم عسكريـــا دون اعتبار للفجوة التكنولوجية الهائلة التي تفصـــل بـــين الجندي الأوربي والجندي المسلم والعمق القرآني. وإذا كانت ثمة إمكانيـــة لانتصار المسلمين، فلابد لهم أن يبدأوا طريق النهضة من بدايته – أي إصـــلاح نفوسهم ومجتمعهم قبل البحث عن السلاح للدخول في معارك مع العدو في غير مواقيتهم وبغير عدتها.

وواضح هنا أ، كلا من ابن باديس ومحمد عبده يرتبان في جدوى الثـــورة العشواء ويميلان نحو العمل الإصلاحي الدؤوب الذي يلاحظ طبائع الأشـــياء ويتواءم مع سنن الاجتماع دون شطط أو تعجل، وهما في هذا يقتربـــان من التفكير الخلدوني، فابن خلدون يسخر – كما هو معلوم – من "الموسوســـين"

32 انظر المقال الافتتاحي لجريدة العروة الوثقى، ص35، العروة الوثقى للإمامين الحكيمين السيد جمـــال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، عني بنشرها محمد جمال صاحب الكتبة الأهلية في بيروت، الطبعة الثالثة 1352 هـ/1933م.

الذين يطلبون الرئاسة مع عجزهم عن التواصل إليها بشيء من أسبابها العادية[36] ويضرب مثلا بما وقع في بغداد من هرج عام (201 هـ) حينما بويع إبراهيم بن المهدي، وكيف أن رجلا من سواد أهل بغداد يعرف بسهل بن سلامة الأنصاري علق مصحفا في عنقه ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل بكتاب ا وسنة نبيه ﷺ فاتبعه الناس كافة من بين شريف ووضيع[37] ولكنه على الرغم من ذلك سرعان ما انحل أمره أمام العساكر التي جهزها له إبراهيم بن المهدي، ففر ناجيا بنفسه تاركا المجال للمتقدين به من الموسوسين الذين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون وإما التنكيل بالقتل والضرب أن أحدثوا هرجا"[38].

فابن خلدون هنا لا يخفي تذمره وضجره بالحركات العشوائية التي يريد أصحابها إقامة الحق ولكن دون معرفة الأسباب التي تؤدي لإقامته(وهي العصبية في اعتقاد ابن خلدون) ودون حساب دقيق لمآلات أفعالهم وآثارها المضرة بالمجتمع، ولا سيما في حالة فشلهم. ولئن قلنا إن محمد عبده وابن باديس نظرا فيما توصل إليه ابن خلدون في مجال السلطة والتغير الثوري، واعتمد كثيرا من آرائه، فإنه ينبغي أن نتذكر أن ابن خلدون نفسه – قاضي المالكية وفقيهم – قد نظر في ما انتهى إليه الإمام مالك بن أنس – رضي ا عنه – في مسألة الخروج على الإمام الظالم. فقد كان مالك يرى أن الخروج ينبغي ألا يترتب عليه فساد أكثر من فساد الولاة الظالمين[39]. ونحن ندرك بالطبع أنه لا توجد مقارنة بين حكام المسلمين الظلمة الذين يتحدث عنهم مالك ويدعو للصبر عليهم وبين المؤسسة الإمبريالية الفرنسية التي تعمل على استئصال شأفة

---

36 ابن خلدون (عبد الحمن)، مقدمة العلامة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة (بدون تاريخ)، ص 161.

37 المصدر نفسه، ص 160.

38 المصدر نفسه.

39 محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج 2، دار الفكر العربي، بيروت، ص 204.

الإسلام، ولكن الإشارة في حديثنا إلى الروح المالكية التي تأبى الخروج العشوائي والمغامرات الطائشة، هذه الروح هي التي تشربها ابن خلدون فيما نعتقد وهي التي سرت في الحركات الإصلاحية التي نتحدث عنها ...

(5) تفسير ابن باديس: نماذج وتعليق:

لقد قيل إن ابن باديس قد شغل بتأليف الرجال عن تأليف الكتب[40] ولكن ما حفظ من كتاباته يدلل بصورة كافية على مدى اهتمامه بالكتاب كدافع ومحرك للحياة الفكرية. واللافت للنظر أن تفسيره للقرآن الذي بين أيدينا لم يكتب الصورة التي كتبت بها التفاسير القديمة، وإنما كان صاحبه يكتبه كافتتاحيات صحيفة ترد في مطلع كل عدد من مجلة "الشهاب" تحت عنوان (مجالس التذكير)، ولقد استمرت هذه المقالات من عدد كانون الثاني (يناير) 1929 م إلى عدد أيلول (سبتمبر) من سنة 1939 على أبواب الحرب العالمية الثانية. وهذا المفسر الصحفي يذكرنا بمفسر صحفي آخر هو المودودي الذي كان يحرر مجلة شهرية باسم (ترجمان القرآن) ينشر فيها تفسيره الذي استغرق ثلاثين عاما ...

على أن الطابع الصحفي لهذا التفسير ليس هو أهم سماته، وإنما السمة الأساسية فيه هي الطابع التعليمي العملي، فهو بعد أن يوضح التركيب اللفظي للآية القرآنية والأحكام الشرعية التي وردت فيها، يواصل تشريحها إلى عناوين فرعية عديدة قد تبلغ في بعض الآيات خمسة عشر عنوانا كما يلي:

الألفاظ – التراكيب، المعنى، الأحكام، إيضاح وتحليل، توجيه، استنتاج وتطبيق، إرشاد واستنهاض، رجاء وتفاؤل[41].

فهو لا يشرح الآية فحسب، وإنما يحولها إلى برنامج عمل، يستخدم في ذلك كل معارفه اللغوية والشرعية ومعارفه الأخرى بعلم النفس وعلم

---

[40] توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان في: عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار الفكر ، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص 16.

40 عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس، دار الفكر، الطبعة الثانية، ص 191- 197.

الاجتماع والسياسة، أي يشرح القرآن عن طريق الإجراءات العملية الممكنة لتلاوته، في الظرف النفسي – الاجتماعي الذي يمر به الإنسان الجزائري. إنه شرح يفحص المجتمع ليعرف إمكانية الإطلاق والتقييد لآيات القرآن.

ولكن فحص المجتمع الجزائري والاستعمار الفرنسي صارا يضغطان على ذهنه بصورة تقارب ضغط الزنازين الناصرية على سيد قطب وهو يكتب تفسير الظلال. يقول ابن باديس في تفسير آية الفرقان.

{ وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون وكان ربك بصيرا }

وكما يفتن الفرد بالفرد، كذلك تفتن الأمة بالأمة، من ذلك أننا معشر الأمة الإسلامية، قد فتنا بغيرنا من أمم الغرب وفتنوا هم أيضا بنا. فنحن ندين بالإسلام وهو دين السعادة الدنيوية والأخروية، لكن حيثما كنا – إلا قليلا – لسنا سعداء لا في مظاهر تديننا ولا في أحوال دنيانا ... فلما يرانا الغربيون على هذه الحالة ينفرون من الإسلام ويسخرون منه، إلا من نظر منهم بعين العلم الإنصاف، فإنه يعرف ما نحن عليه هو ضد الإسلام، فكنا فتنة عظيمة عليهم وحجابا كثيفا لهم عن الإسلام، فكنا – ويا للأسف – فتنة للقوم الظالمين، وهم من ناحيتهم نراهم في عز وسيادة، وتقدم علمي عمراني فننظر إلى تلك الناحية منهم فنندفع في تقليدهم في كل شيء حتى مصائبهم ومفاسدهم ونزدري كل شيء عندنا حتى أعز عزيز إلا من نظر بعين العلم فعرف أن كل ما عندهم من خير هو عندنا في ديننا وتاريخنا[42].

فنلاحظ (أولا) أن وجود الحضارة الأوربية (الفرنسية خاصة) كقوة مهيمنة على العالم الإسلامي، هذا الوجود المؤلم هو الذي يضغط على تفكير ابن باديس ويستحثه على إعادة قراءة القرآن للتعرف على كيفية يرتب بها مجتمع المسلمين بازاء المجتمع الأوروبي الناهض حتى يتم الخروج من "الفتنة" المجتمعية. وتفسيره لمفهوم الفتنة جيد ويدل على اجتماعي متقدم. فهو يدرك ويقر بأن بعض انتقادات الغربيين الموجهة ضد سلوك المسلمين انتقادات صحيحة في

41 عمار الطالبي، مصدر سابق، ص 399.

جوهرها، ولكنه "يعتذر" بأن الأوضاع التي يمر بها المسـ ـلمون الآن وينتقدهـ ـم الأوروبيون من أجلها المتدينين، ومع أن الأصل أن تكون هذه الأحوال مطابقـ ـة أو مقاربـ ـة لأوامر الدين، إلا أنه إذا وقعت "المفارقة" بينهما فليست تلك هـ ـي مسـ ـؤولية الدين – وإلى هنا فالمحاججة وجيهة ولكنها تتقدم خطوة أخرى ليقال أ، مـ ـا لدى الأوروبيين من علم وقيم مكنتهم من إحراز قدر كبير من التقدم العمـ ـراني والرقي الاجتماعي هي ذاتها موجودة لدى المسـ ـلمين في دينـ ـهم وتاريخهم، وبالطبع فالمسلمون ليسوا (الدين) وليسوا (التـ ـاريخ) وأي امتداح لهمـ ـا لا ينسحب عليهم بالضرورة، وخير لهم أن يواجهوا أنفسهم مـ ـن أن يفتخروا بماضيهم على انه – علاوة على ذلك – كيف يقال لنا مرة إن تقدم أوربـ ـة لا علاقة له بقيم الدين، ثم يقال لنا مرة أخرى إن القيم التي مكنتهم من التقدم قيم موجودة في ديننا وتاريخنا؟

ونلاحظ (ثالثـ ـا) خروج ابن باديس في تفسيره على المهنيـ ـة في التفسـ ـير والتي كانت تسير عليها معظم معاهد العلم التقليدية في العالم الإسلامي (مشرقة ومغربه على السواء) ودعوته إلى تجاوز الأسـ ـاليب المدرسـ ـية الشـ ـكلية ذات الاهتمام المتعاظم بالألفاظ وعلوم الآلة والنفاذ للعمق القرآني: انظر إليه ينحنـ ـي باللائمة على أساليب القدماء:

"فنرى الطالب يفني حصة كبيرة من عمره في العلوم الآلية دون أن يكـ ـون طالع ختمة واحدة في أصغر تفسير كتفسير الجلالين مثلا، بل يصير مدرسـ ـا متصدرا ولم يفعل ذلك"[43].

هذه الروح المتبرمة بالشكلية والمماحكات والخصومات اللفظية تذكـ ـرك بالثورة العلمية التي ابتدأها الإمام الغزالي بالدعوة لإحياء علوم الدين وإلى تجـ ـاوز علوم القشور والآلة إلى علم اللباب. يقول الغزالي: (وقد انتهى الجهل بطائفـ ـة إلى أ، ظنوا أن القرآن هو الحروف والأصوات وبنوا عليها أنـ ـه مخلوق لأن الحروف والأصوات مخلوقة، وما أجدر هؤلاء بأن يرجموا أو ترجم عقولهـ ـم...

42 المصدر نفسه، ص 108.

فلا يكفيهم مصيبة أنه لم يلح من عوالم القرآن وطبقات سمواته إلا القشـر الأفقي)[44]...

والدعوة إلى تجاوز القشور والنفاذ إلى جواهر القرآن هي بالطبع ذات الدعوة التي سار عليها فيما بعد جمال الدين الأفغاني وتلميذاه محمد عبده ورشيد رضا كما أوضحنا سابقا. فقد كان هؤلاء يتبرمون من حرفية رجال الأزهر ومن أساليبهم النمطية في التعبير والتفسير[45] فلا غرو إن اتهم ابن باديس بأنه من مقلده محمد عبده.

ونلاحظ (رابعا) اهتمامه بعلم السنن الكونية كأنه يعده واحدا من أدوات المفسر، وهو لا يفتأ يكرر في تفسيره أن "الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة وسائل لمسبباتها، موصولة – بأذن الله تعالى – من تمسك بها إلى ما جعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر الله وتقديره وسننه في نظام هذه الحياة والكون ولو كان ذلك المتمسك لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ويصدق المرسلين)[46].

هذا القول ينبغي في تقديرنا أن يقترن بقول آخر وهو أن النتائج التي يتوصل إليها الكافرون حين تمسكهم بقانون السببية هي "نتائج دنيا" ولكنهم فيما عدا ذلك هم ضالون عن النتائج العظمى التي ستقع في الآخرة. ولا يستطيع أحد بالطبع أن يجزم بأن هذا "الضلال" لا يؤثر سلبا على النتائج الدنيا التي قادت إليها سببية الكافرين – كما يفهم من قول ابن باديس السابق. إذ إن القرآن يؤكد في غير موضع أ، الذين يعرضون عن الله وآياته ستخلى الله عنهم – أي سيكلهم إلى أنفسهم – ألا يعني ذلك "التخلي" شيئا؟ ألا يشير مثلا إلى ظاهرة السببين المغلقة حيث تصير النتائج التي يتوصل إليها

[44] أبو حاد الغزالي، جواهر القرآن، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1981 م، ص 19.
[45] لقد كانت نفرة السيد جمال الدين الأفغاني من رجال الدين الأزهريين ومن أساليبهم في التفكير واضحة ومما يشير إلى ذلك أنه قد أقام مدرسته في بيته ولم يذهب إلى الأزهر إلا زائرا، كما حكى ذلك رشيد رضا، انظر ترجمة السيد جمال الدين الأفغاني في رشيد رضا، مصدر سابق، ص 27.
[46] عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق، ص 67-68 .

الكافرون عن طريق قوانين السببية هي مجرد وسائل صغيرة غير نهائية لن يصبروا عليها إلا ريثما يجعلونها وسائل جديدة لنتائج أخرى ولا تدوم هي أيضـا حـتى تصبح وسائل، في سباق لا ينتهي نحو هدف لا يعرف، فتفضي سببية الكـافرين إلى قطع الطريق إلى الآخرة وإلى العبث المفضي للشقاء والدمار وهو الأمر الذي أشار إليه القرآن في سورة النور:

{ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئـا ووجد ا عنده فوفاه حسابه وا سريع الحساب. أو كظلومات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل ا له نورا فما له من نور} (النـور: 39-40).

أما من الناحية الأخرى، فإن القول بأن المؤمنين با وباليوم الآخـر لـن يصلوا إلى نتائج إلى إذا تمسكوا بأسباب الطبيعية، فهو قـول حسـن علـى أن يضاف إليه معنى آخر هو أ، الإيمان با وبالآخرة يهدي إلى الأخذ بالأسـباب ويبارك نتائجها – أي أن الإيمان بالآخرة يستوعب ويستثمر قانون السببية، فإذا وجد مؤمنون بالآخرة تخلفوا في الدنيا فإن الاتهام لا يتجه فقط لإغفالهم لقانون السببية وإنما يتجه أيضـا لحقيقة إيمانهم بالآخرة.

وعمومـا فنحن لا نعرف سببـا لتمسك ابن باديس بالصورة الصارمـة لقانون السببية في مجال الاجتماع، وما إذا كان متفطنـا إلى الاتجاه (الحتمـي) الذي سار نحوه ابن خلدون نتيجة لتمسكه بقانون السببية الطبيعـي ومحاولـة تطبيقه في مجال النفس والمجتمع.[47]

---

[47] إن ابن خلدون يتحدث في بعض الأحيان عن التغييرات الاجتماعية والسياسية وكأنها تتبع قانونا طبيعيا حتميا، انظر إليه مثلا وهو يقول في مقدمته "فصل في طبيعة الملك الانفراد بالمجد" ويقرر جازما "أنه لا بد منه في الدول سنة الله التي خلت في عباده " فيجعل انفراد الحاكم قانونا حتميا وسنة ماضيه من سنن الله، انظر ابن خلدون، مصدر سابق، ص 166-167 . وهنالك عدد من الدارسين الغربيين لاحظوا هذه المسألة وامتدحوه على أساسها، انظر علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 221.

والذي نظنه أيضـ ـا أن ابن باديس لم يكن لـ ـه إلمـ ـام كـ ـاف بالقضايـ ـا والانتقادات التي أثارها سابقـ ـا ديفيد هيوم وأتباعه الحسيون حـ ـول مسـ ـألة السببية ومسألة القانون الطبيعي[48] – ولاسيما تشككهم حول وجود "قوة" مـ ـا في الطبيعة تجعل النتائج تترتب على مقدماتها[49] وتشككهم الآخر والأكثر أهمية حول مشروعية المنطقية للاستقراء إلى غيرها من القضايا التي تشير كلها – على غير ما قصد الشكاك – إلى أن استقلال الحياة الدنيـ ـا (بقوانينـ ـها ونظمـ ـها وحضاراتها) عن الآخرة غير ممكن.

ونلاحظ (خامسـ ـا) أن ابن باديس يبرز في تفسيره وبصورة متكـ ـررة أن تقدم أوربة التكنولوجي لم يكن بسبب كفرها أو تخليها عن رسالة الديـ ـن (أي أن الكفر لم يسبب التقدم ولكنه في نفس الوقت لم يمنعه، وإن تأخر المسلمين لم يكن بسبب تمسكهم بدينهم أي أن التدين لم يسبب التأخر ولكنـ ـه في نفس الوقت لم يمنعه) إذ أن التقدم والتأخر عنده يرجعان للتمسك أو عدم المتمسـ ـك بالقوانين والأسباب الطبيعية المفضية للتقدم. وهذا منطق له بعـ ـض الوجاهة الظاهرية ولكنه – بكل أسف لا يقوى على الاستمرار، إذ كيف يمكن أن نقول إن التخلي عن الدين في أوربة أو غيرها لم يعق عملية التقدم، وإذ كان الإنسان يستطيع أن يتقدم في الحياة الدنيا ويبني حضارة عظيمة بلا عون من الدين، فمـ ـا هي إذا وظيفة الدين في حياة المجتمع الإنساني؟

الذي نعتقده أن نهضة أوربة الأخيرة كانت لها في بداياتها علاقـ ـة وطيـ ـدة بالدين، بل إنها لم تنهض ألا على أثر الإصلاح الديني التي قادها لوثـ ـر وكالفن، فمعاني الدين وقيمه الأساسية هي التي أحدثت النهضة ولو اسـ ـتمر

---

[48] انظر:

David hume, A Treatise of Human Nature, Book Two and Three, Fontana Philosophy Classics first published 1739, pp. 150-152. And see also A.J. Ayer, language, Truth and Logic, Penguim Book 1972, p. 72-74.

[49] انظر أيضا:

A. J. Ayer, the Central Questions of Philosophy, Penguin Book Ltd. First Publised by weidenfeld and Nicolson 1973, p. 147.

الأوربيون على هذه القيم ووثقوا صلتهم بالآخرة لزادت فرص البقـ ـاء أمـ ـام الحضارة الأوربية، ولكنا ندرك أن تلك المعاني الدينية قد أصابها فيما بعد تشوه وتخليط على ما بها من ضعف أولي، فانعكس ذلك تخليطـ ـا وتشويهـ ـا علـ ـى حضارة أوربة. فالتقدم الذي نراه الآن على أوربا ليس تقدمـ ـاِ "مطلقـ ـا" كما أن المفارقة بين أوربة والدين ليست مفارقة مطلقة.

أما إذا نظرنا بذات النظار إلى جانب مجتمعات المسـ ـلمين – فسنجد أن تأخر المسلمين يرجع إلى تمسكهم بمعان ومفاهيم دينة مخاطـ ـة لم تساعدهم في الاندفاع لاستقلال الطبيعة والتكيف مع الأسباب التي أودعـ ـها ا فيها وجعلها مفضية إلى التقدم، فكسب المسلمين من الدين هو الذي لم يؤهلهم للتقدم، فالعلة تكمن في تدينهم وليس في دينهم، على أن تدينهم هذا – بما فيـ ـه من تخليط وتشويه – قد أفادوا منه خيرا غير قليل علـ ـى المسـ ـتوى الفـ ـردي والاجتماعي، إذ إن مجتمعات المسلمين في أسوأ حالات انحطاطهم لم تبلغ فيـ ـها الوحشية وسفك الدماء والتهتك والانهيار الخلقي إلى الحد الذي نـ ـراه يـ ـهدد حضارة أوربة الآن.

هذا، ولا يسعنا أن نختم هذه المناقشة دون أن نشير إلى تسليط الضوء على إخفاق الثورات المسلحة لا يعني أن مشاريع الإصلاح الفكري قد نجحت؛ إذ يكفي أن نشير إلى أن قادة هذه المشاريع ظلوا يعملون نحو الإصلاح الفكري منذ مطلع هذا القرن، ولكن المشكلة ما تزال قائمة – بل إنها قد تفاقمت في بعض الأحيان؛ مما يعني أن عملية إعادة البناء الفكري وما يتصل بها من عمليات تحويلية أخرى في مجالي النفس والمجتمع قد لا تبلغ تمامها بمنأى عن مراكز القوة ومواردها أو في مأمن منها. فكيف سيتم - إذن – إدراج هذه الأخيرة (القوة) في سياق الأولى (المعرفة)؟ لقد حاول الأفغاني أن يتصدى لهذا المشكل ولكنه قد انجذب – كما هو معلوم – بآمال الوحدة الإسلامية الشاملة، وراوده الحلم الأفلاطوني القديم، فظن أنه بإمكانه أن يجعل السلطان العثماني فيلسوفا مسلما، وأنه من خلال إصلاح الباب العالي سيتم إصلاح المجتمع الأدنى. ولكن تجربة الأفغاني في هذا المجال كانت أفشل من تجربة الأمير عبد القادر

وعرابي ومثاث حلما غير قابل للتحقيق فلا يوجد في جدول أعمال السلاطين مكان للفلسفة أو الأمة والدولة أو الإصلاح – طالما أن هناك السلطان يريد لذاته أن تضخم لتكون هي الأمة والدولة معا، وما على أصحاب المشاريع الفكرية إلا الإخراج الشرعي والفني؛ فلا عجب أن ظل الأفغاني حبيســا بالأستانة يداعب حبات مسبحته حتى توفي (أو قتل)، وظلت القضية تراوح في مكانها.

خاتمة:

لقد قدمنا لبحثنا هذا بحديث في العلاقة بين إعادة ترتيب القاعدة الفكرية وتغيير المجتمع المسلم توطئة لحدث آخر عن ظاهرة الانحطاط الداخلي التي تصيب مجتمعات المسلمين وظاهرة النهضة والتجديد التي تتبعها، ولأننا لم نرد ولن نستطيع أن نتحدث عن جميع مجتمعات المسلمين، فقد اكتفينا بذكر بعض الظواهر السالبة في المجتمع المصري والمجتمع الجزائري عشية الاحتلال الأوربي لأول القرن الثامن عشر الميلادي، ثم قارنا ذلك بالحديث عن بوادر النهضة الإسلامية الحديثة ممثلة في مدرسة جمال الدين الأفغاني ورافديها المصري (بقيادة محمد عبده) والجزائري (بقيادة ابن باديس)

لقد رأينا من خلال هذا البحث أن عملية إعادة قراءة القرآن الكريم لإيجاد منظومة مفاهيمية بديلة تجيء مرتبطة بعملية ترتيب البناء الاجتماعي، وأن العمليتين معا لا تمثلان هروبا من المقاومة، وإنما تمثلان ضربا من ضروب المقاومة العقلانية الراشدة لظاهرة الاستعمار والقهر الخارجي – الفرق الوحيد بينهما وبين نمط المقاومة العسكرية المباشرة هو كالفرق بين من يريد أن يبدأ طريق النهضة من بدايته ومن يريد أن يبدأه من حيث وقف التدخل الأوربي الحديث.

ولكن الفرق غير هين. فلأمير عبد القادر مثلا قد بدأ حركة المقاومة بما تيسر من آلة ومن رجال ولكنه لم يتبين إلا أخيرا أن بعض رجاله قد كانوا "خواء" تستميلهم الدنيا فيقاتلون في صف العدو خيانة للوطن وللعقيدة، ومثل

هذه المقاومة وإن انتصرت عسكريا على الإدارة الاستعمارية الفرنسية فسوف لن يمثل انتصارها إضافة حقيقية على سبيل النهضة الإسلامية. وعرابي باشا قد بدأ أيضا حركة المقاومة بعد خمسين عامــا من إخماد مقاومة الأمير عبد القادر بالجزائر، ولكن عرابي لم يستفد شيئا من تجربة عبد القادر، بل لعل حركته كانت معرضة للفشل بدرجة أكبر، حتى إن بعض مناصريه ومعاصريه وصفوها بالحركة العشوائية المتهورة، لقد أخطأ عرابي حينما ظن أن الصراع ضد الاستعمار الأوربي يمكن أن يحسم في معركة عسكرية محدودة.

غير أن تجربة الأمير عبد القادر وعرابي باشا لم تذهب ســدى، إذ أكدتا بصورة عملية أن آخر الأمة الإسلامية لا يصلح إلا بما صلح به أولها، وأن ا لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وتلك هي المبادئ التي دعا إليها السيد جمال الدين الأفغاني وسارت عليها حركات الإصلاح والبعث الإسلامي اللاحقة سواء في شمال إفريقية أو في آسيا.

هذه المبادئ التي تدعو "للرجعة" إلى القرآن من أجل "النهضة" بالأمة الإسلامية أخذت تتجسد في شكل برنامج عمل موضوعي يقوم على نشاط فكري (ينصب على إعادة بناء المجتمع). لقد تغير نمط القيادة الإسلامية وتغير هدف المقاومة الإسلامية، إذ لم يعد القائد هو ذلك المجاهد العجول الذي يشهر سيفه من الوهلة الأولى، ولم يعد الهدف هو الدخول في معركة عسكرية خاطفة مع الاستعمار الأوربي. لقد صار القائد الجديد إماما للمسلمين يربطهم بالقرآن ويرشدهم لطريق الآخرة، ويوقظ في نفوسهم معاني النهضة، ومفاهيم الاستقلال والتحرر، وطرائق التنظيم ووسائل القوة ومراحل الجهاد.

إن هذه المنهجية الحركية الجديدة نمت بفعل المناخ الذي أحدثته مدرسة جمال الدين الأفغاني سواء كان ذلك في مصر أو في الجزائر أو غيرها من بلاد المسلمين، وهي منهجية يمكن أن تصل إلى غاياتها إذا تفطنت إلى كيفية التعامل مع منهجية الإمبريالية الأوربية المستندة على تجزئة الإسلام وتفتيت المسلمين، وقطع الطريق بينهم وبين القرآن من جهة، وبينهم وبين التكنولوجيا الحديثة من جهة أخرى.

استشراف مستقبل الأمة

مراجعة لنماذج المحاكاة ومداخل دراسة المستقبلات البديلة

سهيل عناية ا •

هذا المقال نقد لطرق مقاربة المستقبل، وعرض للمشاهد المستقبلية (السيناريوهات) للعالم الإسلامي، ويغطي النقد نماذج عالمية متنوعة تشمل نموذج نادي روما "حدود النمو"[1] ونموذج البشرية عند المنعطف[2] و"عالم عام ألفين"[3] وغيرها من مداخل فهم المستقبل. وانطلاقا من نظرية ما بعد البنيوية نتساءل ماذا تفتقد هذه النماذج؟ وما الذي يجعل التحليل متميزا؟ وأي الأطر المعرفية وطرائق المعرفة تؤكد عليها النماذج المستخدمة؟ وسنحاول أن نخطو خطوة أبعد من سؤال ماركس المتعلق بالطبقة ومن المنتفع ماليا, فالقضية عندنا أعمق من ذلك بكثير، فنحن متهمون بأي أطر المعرفة وأي الأطر الحضارية (على نحو أكثر ملاءمة من منظور إسلامي) متميزة وتعد الأكثر أهمية، وثمة تذييل يعرض توصيات تركز على جعل الأمة الإسلامية أكثر توجها نحو المستقبل.

• د. سهيل عناية الله عالم سياسة في مركز الاتصالات بجامعة ويتر لاند للتقنية في برسبان باستراليا وأحد أعضاء هيئة تحرير بريودكا إسلاميكا (الدورية الإسلامية) وعضو هيئة اتحاد دراسة مستقبلات العالم.

1 Donella Meadows et al, The Limits to growth, (London: Pan Books, 1974).

2 Mihajlo Mesarovic and Eduard Pestel, Mankind at the Turning Point (New York: E. P. Dulton, 1974).

3 William Halal, "World 2000: An international planning Dialogue to Help Shape the New Global System", Future 25, no. 1 (January 1993): 5-21.

مع ذلك فإن النماذج العالمية واحدة من بـ ـين طـ ـرق مقاربـ ـة أو فـ ـهم المستقبل، فهذا طرق أخرى لذلك يمكن منها اشتقاق توكيدات معينـ ـة عن القضايا والاتجاهات والمشاهد المستقبلية التي يحتمل أو يمكن أن تشكل المستقبل، وسنبحث أيضـ ـا فائدة هذه النماذج في فهم مستقبل الأمة الإسلامية ونخلـ ـص برؤى لمستقبل الأمة.

رؤية الخيال وتخيل الرؤية

ليس الغرض من هذا النقاش تلخيص النمذجة العالمية[4] أو الدراسـ ـات المستقبلية[5] فهذا التلخيص معروض في مواضع أخرى بشكل بالغ التفصيل، لكن غرضنا استخدام مثل هذا النقاش لتحليل المستقبلات البديلة أمـ ـام الأمـ ـة في الأجيال القادمة، وإصدار توصيات بسياسـ ـات حول قضايا من قبيل كيفية رؤيـ ـة هذه المستقبلات. إننا ونحن معنيون بالرؤية لا نتساءل عما قد يكـ ـون عليـ ـه المستقبل (باعتبار بينة الأحداث والاتجاهات التاريخية فحسب)، بل عما نريد أن يكون عليه المستقبل أيضـ ـا"، ويصبح التحدي هنا كيفية تخيل مسـ ـتقبلات تختلف عن الحاضر، وتأخذنا إلى المجهول، وتلجئنا للخروج عن فئات وأنمـ ـاط الحاضر، فالرؤية إذا انقطاع عن الحاضر، ومن ثم لا يمكن الوصول إليها بنمذجة المحاكاة. إن الرؤية تعني أكثر مما نحن عليه، ولا يمكن التخطيط لها بشكل رشيد، فرؤية ما عن المستقبل هي بالأساس عن الأسطورة، وتتعلق ببنى معنوية عميقة تجعل الناس على ما هم عليه[6]. وتدور الأسطورة بشكل أساسي حول المعاناة والتجاوز، عن جماعة تتخلق عبر رحلة مشتركة .

[4] انظر:
Sam Cole, “Global Models – A Review”, Futures 19, no. 4 (August 1987): 403 – 430; and Sam Cole, “Global Models, Data Bases and Geographic Information Systems”, in The Knowledge Base of Future Studies, ed. Richard Slaughter (Melbourme: DDM and Future Study Center, 1996).

[5] انظر مثلا:
Rick Slaughter, ed., The knowlesge Base of Futures Studies (Melbourne: DDM and Future Study Center, 1996).

[6] لمزيد من القراءة أنظر:
William Irwin Thompson, Imaginary Landscape: Making Worlds of Math and Science (New York : St. martins Press, 1989).

هل يعني هذا أن جهود تخيل مستقبل الأمة تضييع للوقت؟ لا، "مطلقـا"، ولكنه يعني أن جهودنا المبذولة لهذه الرؤية يجب،في المقام الأول، ألا تكـون محدودة بالتحليل الفكري، فوسائل المعرفة والكينونة الأخرى كالشعر والفـن والعمارة والشعائر وعمل الجماعة كلها بالقدر نفسه من الأهمية. وكل مـا يمكـن أن يقوم به المفكرون أن يبتكروا سياقـات للأحلام والرؤى، ويمكنـهم القيـام بذلك بإسباغ الشرعية على هذه الرؤى وجعلها أكثر واقعية بالنسبة إلى أولئـك الذين يعشون في عوالم الاستراتيجية والاقتصاد، إلا أن الرؤية أكثر من مجـرد وسائل للمعرفة، فهي عملية يجب أن تباشرها القيادة والجمهور بشكل جـدلي تفاعلي[7]، ولا يعني اتصال الرؤية بالأسطورة الخيال الجامح fantasy، فعـلى حين أن الخيال مهم في الانقطاع عن الأطر المرجعية الحالية، فإنه لا يقترب من رؤية العالم التاريخية التي تشكل الإسلام، وبهذا المعنى فإن النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي كما فصله مختلف الكتاب المسلمين حيوي في العمل كنقطة انطـلاق لعملية الرؤية.

"ثمة عشرة مفاهيم أربعة مفردة وثلاثة أزواج متعارضة: التوحيد والخلافة والعبادة والعلم والحلال والحرام والعدل والظلم والاستصلاح والضياع"[8].

يضم التوحيد الوحدة الإسلامية الأوسع للفكر والفعل والقيم عبر الإنسانية والأشخاص والطبيعة والإله، وتؤكد الخلافة على ا تعالى مالك الأرض،

---

7 لمزيد من القراءة ، انظر:

Robert Jungk and Norbert Muller , Future Workshops : How to Create Desirable Future (Lomdon: Institute for Social Inventions, 1987).

انظر أيضا:

Jim Dator, “From Future Workshops to Envisioning Alternative Future”, Futures Research Quarterly (Winter 1993).

8 حدد علماء مسلمون في ندوة ستوكهولم عام 1981 م قائمة من المفاهيم الأساسية التي تعرف الرؤيـة الإسلامية.

انظر :

Ziauddin Sardar, Islamic Science: The Way Ahead (booklet) (Islamabad: OIC/ COMSTECH, 1995), 39.

ويعمل البشر خلفاء ومؤتمنين لرعاية الأرض لإفسادها، ويمثل العدل هدف الرؤية الإسلامية للعالم، ويقوم على حاجات الناس (الاستصلاح)، وتعد العبادة بداية وخطوة ضرورية للوصول إلى هذه الأهداف، وينتج العلم أو معرفة الذات والآخر والطبيعة عن التفكير العميق سواء بالملاحظة الداخلية أو الخارجية، وبعدها تكون تصرفات الأفراد حلالا" أو حراما"، ويتم في هذا الإطار ضياع الأفراد والإمكانات الجماعية والاستبداد أو تسلط القلة، أو فرد واحد على الكثرة، أو سلطة فكرانية (أيديولوجية) ضيقة الأفق على الوحدة في إطار التعددية التي يعضدها النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي.

ويصبح النموذج الإرشادي الإسلامي سياق الرؤية وسياق تأطير صورة المستقبل ضمن المثل العامة ويحدد بهذا محيط الرؤية، ليس ضمن أحداث تاريخية معينة)الثأر من فرد أو أمة أو حضارة) بل صمن نسق المعنى الأوسع للحضارة موضع الاهتمام، وهي في حالتنا هذه الأمة الإسلامية (كجماعة تقوم على معنى ومقصد أكثر من كونها جماعة جغرافية أي كجماعة تفسيرية). والرؤية ضمن هذا السياق رؤية فعالة لأنها تلمس جوهر المسلمين، ولأنها ذات توجه مستقبلي فإنها تساعد في تجاوز تصنيفات الحاضر وبشكل خاص إطار حداثة الدولة / الأمة الذي يستكين فيه المسلمون.

وعلى حين يجري تأطير الرؤى غالبا" بلغة شخصية أو تعد مجالا" للاشعور، فإننا نستخدم هذا المصطلح بالمعنى الجماعي الأوسع أي رؤية جماعة أو أسطورة الجماعة عن المستقبل. إلا أن الرؤية تدور أيضا" حول الفعل، فقد تكلم عالم المستقبل والناشط روبرت جنجك "Robert Jungk " عن حضور منتدى "رؤية عام ألفين" حيث أكد المشاركون بحماس على "أن نعمل للحاضر وألا نقلق كثيرا بصدد عام ألفين" وبعد ليلة من السهاد تفكيرا" في ذلك التداخل رد "جنجك" بأنه سيحور العبارة ويعلن "لأننا قلقون بصدد عام ألفين دعونا نفعل

شيئا الآن"[9] فقد أصبح المستقبل قوة للدفع، فلأننا نهتم بأجيال المستقبل يجب أن نتحقق من أننا لا ندمر تراثنا الثقافي والبيئي[10].

وأصبح هذا هو مفتاح التفكير في الموضوع،ن فيجب أن يفكر البشر في المستقبل لتحويل الماضي والحاضر، فبدون التفكير في المستقبل سيبقى التاريخ مسيطرا والحاضر جائرا، فقد أصبح المستقبل الموضع الذي يسمح بالتحولات، ويتطلب القيام بهذا الخيال، إلا أن هذا الخيال ليس كله سواء، فقد افترض "جنجك" ثلاثة أنماط منه: الأول الخيال المنطقي وهو التقدير الاستقرائي للاتجاهات الجارية لإظهار منافاتها للمنطق وبذلك يسمح ببزوغ الأفكار الجديدة، فمن خلال التركيز على منحنيات النمو المتضاعفة (الأسية) بدلا من المنحنيات الخطية أو التي تأخذ شكل منحنى حرف s يمكن بسهولة رؤية مشاكل الاتجاهات الجارية. أما النوع الثاني فهو الخيال النقدي فالبحث النقدي يتطلب منا أن نسير الأغوار العميقة بحثا عن نواحي الضعف البنيوية في حال الأوضاع القائمة، ومن ثم خلق السياق لمستقبلات بديلة وهذا أعمق من النقد التقليدي الذي يكشف فقط عن الخطأ، فالخيال النقدي يظهر ما هو خطأ وخصائص المستقبلات المرغوبة.

المدخل الثاث الخيال الخلاق

"لا يكتفي الخيل بمد أو مزاوجة أو نفي الاتجاهات القائمة حاليا، بل يحاول من خلال الانقطاع عن الأنساق المضادة القائمة أن يشكل قضية جديدة بشكل كامل، وأن ينقطع بشكل جذري عن مفاهيم السائدة، فحيثما ومتى ما ظهر الخيال الخلاق فإنه يمثل ميلادا لعصر جديد وعادة ما

---

9 Robert Jungk, “Three Modes of Future Thinking”, in Hawaii 200, eds. George Chaplin and Glenn Paige (Honolulu: University of Hawaii Press), 103.

10 انظر:

Tac – Chan Kim and James Dator, eds., Creating a New History for Futurre Generations (Kyoto: Institute for the Integrated Study of Future Generations, 1994).

ينشئ حالة عقلية جديدة ترقى عن المناظرات التي تمثل سمات وجزءا لا ينفصم عن الأزمان التي خلفتها وراءها"[11] .

إن الخيال الخلاق قفزة للوعي ووثبة إيمان بمصطلح" كير كجارد "، والتحدي أمام تخيل المستقبل ليس القيام بمثل هذه القفزة فقط، بل في تبيين كيفية إيصال هذا المستقبل المحتمل والمرغوب للآخرين أيضا" وهذا أمر إشكالي للعديد من الأسباب: أولا" أنه في إطار الفكر الغربي الذي تغلب عليه النزعة الاقتصادية الجامدة يعد الخيال فكرا" غير استراتيجي ولا رياضي، وبغض النظر عن معتقداتنا الدينية فإن أغلبنا يعيش فضاءات فكرية منعزلة ومنفصلة ومتشظية، والخيال جميل للأطفال ولكنه ليس للبالغين، والعمل الحقيقي هو في مراكمة رأس المال والسلطة أو المعرفة الفنية، وعادة ما يحاجج بعضهم بأن الرؤية إنما هي للمستغرقين في أحلام اليقظة.

ثانيا" يتصل التفكير الاقتصادي بالتفكير بالعلاقات الدولية، في هذا النموذج يدور الواقع حول الدوافع المخفاة والأمن والعدو، فالذات والأمة لا تتحددان بالجنس أو اللغة أو الإقليم بل بالا تكون عدوا، فنحن ما نكرهه. ويحاجج الفكر الاستراتيجي – مستعيرا" أفكار الاقتصاد التقليدي المجدد – بأننـا لسنا إلا أفراد أنانيين مهتمين بذواتنا. وتصبح الفردية المنهجية هـي علـم الاجتماع الموجه، وينظر للأمم تبعا" - لهوبـز – كـأفراد يعيشـون في عـالم فوضوي، وضمن هذه الرؤية لا يمكن التفكير في رؤى أو تصورات – لنقل مثلا، لمجتمع عالمي إسلامي يمنح جوازات السفر – تحدد هوية ما بعد قومية لا تحتمل سيادة رأس المال والعمل، أو توضع هذه التصورات في سـياق تـاريخي للإمبراطورية والعلاقات الرأسية القوية بين المركز الحاكم والهامش المستعمر، أما وجود أمة عالمية بديلة تترابط أفقيـا" من خلال التجارة والاسـتثمار المباشر المتبادل والتبادل الثقافي والسلالي والسياحة ووجود سياق لحوار عميق فيبدو خيالا" جامحا"، ليس لأنه مستحيل بل لأن الرؤية الحديثة للعالم تبطل وتنفـي

---

11 Robert Jungk, “three Modes of Future Thinking” , 116.

شرعية أية استكشافات بديلة للهوية[15]. إن الأمم واقع، فهي تمنـ ـح جـ ـوازات السفر وتنظم العمالة وإلى وقت قريب نظمت رأس المال والتلـ ـوث والهويـ ـة (بطبيعة الحال جعلت العولمة الدولة القومية إشكالية إن لم تكن عرضتها كليـ ـة للخطر). يقوم النموذج المؤسس لرؤية العالم الاستراتيجي على إدراك الصـ ـراع مع الآخرين وينتج عنه الحاجة للسيطرة والدخول في نضال دارويني من أجـ ـل البقاء.

وقد تعرض الإسلام لمثل ذلك بما أدى إلى توترات بالغة بين الدولة والفـ ـرد (بالنظر للأفراد الذين يعتنقون رؤية غير دولانية للإسلام على أنهم تهديد) وبيـ ـن الدول (مع ادعاء كل دولة ارتداءها عباءة الإسلام كما تحدده السـ ـلطة، وإلـ ـى حد ما الإخلاص للنموذج الإسلامي)، وكانت النتيجة إسلامـ ـا" غير عـ ـالمي مصطبغا" بالطابع القومي، وذا طابع دفاعي إزاء الغرب ومتفتت وعدائي تجـ ـاه شعوبه، وكانت الكلفة الأغلى خسارة مقولة المجتمع العالمي، أي الأمة نفسـ ـها ناهيك عن المستقبل. إن تصور إسلام عالمي غير محدود بأمة أو قائد ولا يقويـ ـه وجود عدو أو خوف الآخرين هو البداية الأولى، ومهمة رؤيـ ـة أمة المستقبل الإسلامية هي عكس لهذه العملية وإبداع لرؤية تدفع الحضارة قدمـ ـا ولا تجـ ـر الناس للركون للجبن والخوف، وكما حاجج فرد بـ ـولاك "Fred Polak" " في كتاب" صورة المستقبل"[13] فإن الحضارات التي تملك صورة للمستقبل متفائلـ ـة بشكل أساس بصدد طبيعة البشر،ن وإيجابية إزاء ما يمكـ ـن أن يصنعـ ـوه هـ ـي

[15] انظر ضمن كتب أخرى :

R.B.J. Walker and Saul Mendlovitz, Contending Sovereignties (Boulder: Lyne Rienner Publishers, 1990): James Der Derian and Michacl Shapiro, International and Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politices (Toronto: Lexington Books, 1989); Zia Sardar, "Islamic stste in a Post – industrial Age", in Islamic Future: The Shape of Ideas to come (London: Mansell, 1985).

من أجل قراءة أخرى توضح أن الإسلام يستطيع أن يتعايش ضمن مجموعة مختلفة الأوساط السياسية. انظر:

El – Affendi, Who Needs an Islamic State? (London: Gery Seal, 1992).

[13] Fred Polak, The Image of the Future, tarns. Elise Boulding (San Francisco; Jossey – Bass, 1973).

حضارات صاعدة، أما تلك التي لا تملك أي صورة للمستقبل وبالأساس متشائمة إزاء طبيعة البشر، وسلبية إزاء إمكانية التغيير عبر الزمن فهي في هبـوط وتدهور، وإذا ما أضفنا نظرية "بولاك" إلى المفهوم الخلدوني للقوة يصبح لدينـا تاريخ كلي macrohistory ومستقبل كلي ثري[14].

فعند ابن خلدون تصبح حياة من هم خارج القوة الرسمية(أو ما يدعوهـا السلطة الملكية) أشد صعوبة وعرضة للتحديات ،ومن خلال النضال يكتسب هؤلاء وحدة جماعية وطموحا" إلى قوة الدولة ،ولكن بمجرد تحقيق هذا الطموح وخلال أربعة أجيال ،تختفي الرؤية ويفقدون الوحدة ،وفي الوقت الذي تتدهور القوة تبدأ قوى جديدة برؤية / وحدة أقوى في تـ ـولي مقـ ـاليد القيادة[15] .

وهكذا تواجهنا مهمة تاريخية لها مطالبها، فتخيل مستقبلات الأمة أمر إشكالي بسبب سيطرة :

(1) التفكير ذي الترعة الاقتصادية الجامدة .

(2) نموذج الواقعية الجديدة الإرشادي .

(3) تدريبنا الصارم في التاريخ والحقول العلمية التقليدية .

(4) خوفنا من أن نصبح سخفاء أو مثيرين للجدل .

إلا أن ذلك ممكن! ويجب للقيام به أن تفي الرؤية بالمعايير التالية :

1- يجب أن تكون لها شرعية وسط جماعتها التفسيرية ؛ أي أنها لا يمكن أن تكون مجرد خيال فرد جامع، بل يجب أن تحوز اتفاق أعضاءها .

2-يجب أن تمس الطبقة المادية للواقع (العالم المادي للسلع والخدمات) .

---

14 Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, Trans. Franz Rosenthal) Princeton: Princeton University Press, 1967).

15 Sohail Inayatullah, “Ibn Khaldun: the Strengthering and Weaking of Asabiya”, in Marcohistory and Macrohistorians; Perspectives on Individual, Social, and Civilizational Change, eds. Johan Galtung and Sohail nayatullah (Westport, Ct. and Londin: Preaeger, 1997), 25-31.

3- أن تكون ذات مغزى للرؤى التقليدية للرشادة حتى وهي تصارعها

4- يجب أن تضفي النبالة على الشعب .

5- يجب ألا تكون بعيدة جـدا" في أعماق المسـتقبل (ومن ثم تبدو مدينـة فاضلة (يوتوبيا) لا يمكن الوصول إليها، وآلا تكون قريبة الأمد جدا" (ومن ثم مفعمة بسياسات الأنا العاطفية والترعة الكلبية تجاه التغير التحويلي)• .

6- يجب أن تعيد تعريف دور القيادة والطليعة وختاما" يجب أن تكـون أسطورية[16].

وكما ذكرنا آنفـا" يجب أن تمس الرؤية مستوى اللاوعي العميق، والرمزي غالبا"، لما يعنيه كوننا بشرا" ودورنا كبشر – وكمسلمين – في التـاريخ والمستقبل. يجب أن تمكن الرؤية الناجحة كل واحد منا من أن يحول ذاتـه ومجتمعه بشكل غير محدود ويمكن أن تساعد نماذج الكمبيوتر التفكير الذي لـه طابع الرؤية يجعله أكثر صرامة واستكشاف التداعيات غير المتوقعة واختبار الافتراضات.

نحو مشروع إسلامي للدراسات المستقبلية:

ولكن لماذا الدراسات المستقبلية؟ وما قيمة حقل الدراسات المستقبلية في استكشاف أمة الأجيال المقبلة؟

أولا": تأخذ الدراسات المستقبلية الزمن بصورة جدية، فعادة ما يعد الزمن متغيرا" مستقلا ولكن الدراسات المستقبلية بدلا من ذلك تنظر للزمن على أنه متغير تابع للخبرة الإنسانية والحضارية[17]، ويرجع السبب في ضيق المسلمين

• الكلبية مذهب فلسفي يرى سعادة الإنسان في الحصول على اللذة وتوقـي الألم في الحـاضر المعـاش "المترجم".

16 Sohail Inayatullah and Paul Wildman, Futures Studies: Methods, Emerging Issues and Civilizational Visions (Brisbanee: Prosperity Press, and London: Adamantine, 1998).

17 لاستعراض أوسع، انظر:

بالحداثة جزئيا إلى الزمن كان في الغالب أكثر تنوعا، فكان التقويم الهجري مهما" بل كان أسلوبا" لتسجيل الواقع أهم من التقويم الميلادي، علاوة على ذلك كان التوقيت القمري محوريا" بالدرجة نفسها، ومن منظور إسلامي فإن تفكير أجيال المستقبل على درجة الأهمية نفسها، وتحاول بحوث الأجيال المقبلة صياغة مفاهيم إرثية للزمنية محاججة بأنه بدلا من التنبؤ لعقود قادمة أو تزكية لغة دراسات القرن الحادي والعشرين يجب أن نأخذ بشكل جاد في الاعتبار المستقبل الذي سيشكله أبناء أبنائنا وسبعة أجيال قادمة، ويمكن أن تصبح هذه الإمكانية أمورا جارية بمجرد أن نأخذ المستقبل والزمانية كإشكالية لا كمعطي. وكما تعلمنا من ضياء سردار في كتبه المتعددة عن المستقبلات الإسلامية[18] ومن منور أنيس[19] وبارفيز منصور[20] وأنور إبراهيم[21] وسيد حسين نصر[22] وميريل دافيز ''Merry1

Sohail Inayatullah, “Whom am I to When am I?”, Futures 25, no. 3 (April 1993): 235 – 254.

[18] على سبيل المثال، انظر:

Zia Sadar, The Future of Muslim Civilization (Lomdon Groom Helm, 1979); Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (Lomdon: Mansell, 1985); information and the Muslim World : A strategy for the 21st Century (Lomdon: Masell, 1988); how Ed Know : Ilm and the Revival of Knowledge (London: Grey Seal, 1991); and Muhammad for Beginners (Combridge: Icon Books, 1994) (with Zafar Abbas Malik).

[19] أنظر كذلك :

Munawar Anees, “Espistemology in the Robotic Culture”, in The Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam, ed. Zia Sadar (London and New York: Mansell, 1989), 92-124; and cristian – Muslim Relations: Yesterday, Today, Tomorrow (London: Grey Seal, 1991) (with Syed Abedin and Zia Sadar). Anees is the editor of the influential Periodica Islamica.

[20] انظر مثلا:

Parvez Mansoor, “The Crisis of Muslim Thought and the Future of the Ummah” in the Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam, ed. Zia Sadar (London and New York: Mansell, 1989), 57-92, and “The future of Muslim Politics” Future 23, no. 3 (april 1991): 289-301.

[21] انظر :

Anwar Ibahim, The Asian Renaissance (Singapore: Time Books, 1996).

[22] انظر ضمن كتب أخرى :

Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: University of New York Press, 1993).

"[23] Davies ومحمد اكرم خان[24] فإن الإسلام رؤية للعالـم مستقبلية التوجـه، وهي كذلك لأننا نعرف من حياة النبي ﷺ أن الرؤية والدعوة أصبحتا سلسـلة من الخطط الإستراتيجية لتحقيق هذه الرؤية، فقد أوضحت حيـاة النـبي ﷺ بشكل كامل القدرة الإنسانية على عقل الماضي والتعلم منـه والبحـث بشـكل سليم – مستقبلي التوجه، حيث يعرض بديلا للاشـتراكية دوليـة التوجـه والرأسمالية التي وصلت ذروة الجشع. وعلى حين يحاجج البعض بأن الإسـلام ليس مستقبلي التوجه بالمعنى الزمني، لأن علاقة المسلم الأولية هي خضوعه للإله (فكما يقول البعض لم نهتم بالمستقبل لنثق فقط با) فإنه يجب فـهم الإسـلام ليس على أنه مجرد دين يوضح العلاقة بين الذات والإله فحسب بل على أنه حضارة تشير إلى كيفية معاملة كل فرد للآخر وللطبيعة وعمل الخير، فقضايا الاقتصاد والحكم غير منفكة عن الخطاب الديني، فالإسلام لا يدفع كل فـرد ومجتمع لقياس حاضره على مستقبله المثالي، كما تمثل في حياة وتعاليم النبي ﷺ فقط، بل لديه القدرة على أن يصبح نموذجا تخطيطيا للمستقبلات.

إن التزام الإسلام بمستقبل بديل لا يسقط التاريخ من الاعتبار، ويمكـن استعادة نظام المدينة السياسي ونجاحات المسلمين الأخرى من نموذج الحداثة الإرشادي البالغ التقوس والانحناء، فيمكن استخدام التاريخ لصنع المسـتقبل، ويجب النظر إلى التاريخ كجزء من حيز تفسيري وكحيز للمستقبل، وهكذا لا يتوجب علينا الالتزام بأي صورة خطية للمستقبل، وبشـكل أكـثر تحديدا بمقولـة أن المستقبل غير الغربي سيتبع مستقبل الغرب فهناك طرق بديلة بعيدا عـن متوالية الإقطاع ثم الملكية والنزعة الانغلاقية التقليدية، ويحاجج البعض بـأن الغرب، وهو في تعبه الأخير، يعاني أزمة عميقة ولا يمكن أن تأتي أية بدائل

23

Merry Wyn Davies, Knowing One Anthor: Shaping an Islamic Anthropology (London: Mansell, 1987); and Merry Wyn Davies and Adnan Khalil Pasha, eds., Beyond Frontiers: Islam and Contemporary Needs (London: Mansell, 1989).

24 انظر :

Muhammed Akram Khan, “The Future of Islamic Economics”, Future 23, no. 3 (April 1991): 248-61.

إلا من خارج الإمبراطورية من أولئك الذين لا يدينون بصور وأساطير القوة المتمركزة وحكم الفنيين[25].

وفي الوقت نفسه فإن التاريخ الذي غالبا ما يكون موردا قد يصبح لعنة[26] فأغلب مواطني جنوب أسيا (أيضا أغلب مواطني الأراضي التي تخلصت من الاستعمار) والمسلمون يعانون وطأة لعنات التاريخ من حيث إن الذاكرة التاريخية ومعارك معينة هي التي جددت تعريفهم لأنفسهم، ومع ذلك فقد أقام شتات سكان جنوب آسيا وتدفقات اللاجئين المسلمين وعمال المعرفة والسياح علاقة جديدة بمثال الوطن، فقل اعتبار الوطن مكانا ثابتا وفئة جغرافية معطاة للأبد، وقلت قدرة جغرافية معينة على تحديد هوية الآسيويين الجنوبيين والمسلمين، وأصبح ما كان يعد أحداثا قومية أسطورية (تقسيم – ثورات – معارك) أقل أهمية، وأصبحت للأحداث اتجاها إيجابيا يدفعنا خارج الذاكرة التاريخية والحالية وأصبح المستقبل مكانا حقيقيا، وإذ إنه يمتلئ بالإمكانات فقد أصبح هذا المكان يعد وطنا.

الدراسات المستقبلية الحديثة:

كان للبشر في معظم الحضارات اهتمام عميق بما سيحدث لهم كأفراد وكجماعات، ومع ذلك لم يصبح المستقبل ضمن نطاق المناهج العلمية إلا مؤخرا، وأصبح التنبؤ الكمي غالبا أسلوب المخططين والاقتصاديين وعلماء الاجتماعيات بامتياز، ويكمن وراء ذلك منظور يرغب في جعل العالم أكثر استقرارا وفي أن يتحكم في المستقبل، والافتراض الكامن وراء التنبؤ أنه في

[25] انظر:
Johan Galtung, Essays in Peace Research, vols. 1-6 (Copenhagen: Christian Ejlers, 1998) and Ashis Nandy, Traditions, Traditions, Tyranny and Utopias (Delhi: Oxford University Press, 1987).

[26] انظر:
S.P. Udayakumar, "Accursed Futures and Redemptive Fantasies", Department of Political Science, University of Hawaii, 1996, unpublished research paper.
انظر أيضا :
"Challenging Curses and Accursed Futures", Futures Bulletin 22, no. 4 (December 1996): 1.

وجود معلومات اكثر ولا سيما معلومات ترد في الوقت المناسب يمكن للقادة والمديرين صنع قرارات أكثر حكمة. إن الحصول على معلومات أكثر أمر مهم عامة وفي الوقت الحالي خاصة لأن معدل التغير التقني زاد بشكل مثير، فنحـن نعيد صنع أنفسنا باستمرار إلا أن الحاجة للمعلومات – كما كانت في الأزمان السابقة – يحتمها الخوف من المستقبل والشعور بالعجز إزاء قوى لا نسـتطيع فهمها وتبدو أكبر منا، وكان هذا أمر مأساويا في العشرين عامـا الأخـيرة خاصة، لأن كل أزمة أصبحت أزمة عالمية، ويعود ذلـك – جزئيـا – إلى وسائل الإعلام الإخبارية الوطنية والعالمية، وأيضا لأن القضايا الآن قضايـا عالمية.

وقد نمت الدراسات المستقبلية في الآونة الأخيرة خاصة، وأصبحت شبه شرعية، وبذلك تم تحديثها وتبناها مخططو المؤسسات ومعاهد السياسة ومكاتب التخطيط الحكومية وأصبحت الدراسات المستقبلية مرتبطة بالتخطيط القصير والطويل الأجل، إلا أن الاختلافات بين الدراسات المستقبلية والتخطيـط لها دلالاتها[27].

فأولا الدراسات المستقبلية ذات توجه أطول مدى بكثير ومعنية بمئـات الأعوام القادمة.

ثانيا يلتزم التخطيط بمستقبل واحد معين، أما الدراسات المستقبلية فتصـر على رؤية المستقبل تعدديا ومفتوحا، وفي هذا الصدد فـإن كـل رؤى الواقـع في ما بعد الحداثة سليمة، وعلى حين أن نفع المستقبلات بالنسبة إلى المسـلمين هو في الاحتفاظ بها مفتوحة فإن من المهم اختيار مستقبل معين؛ أي خلق أفـق تخطيطي حول مستقبل معين.

---

27 لغرض مفصل، انظر :
Sohail Inayatullah, “An Introduction to Futures Studies: Alternative Global and South Asian Futures”, Proceedings of the Pakistan Academy of Sciences 32, nos. 1-4 (1995): 95-104.

ثالثـ ـا" على حين أن التخطيط غالبـ ـا" ما يكون ذا توجه مـ ـن القمة إلى أسفل فأن الدراسات المستقبلية تفاعلية تتضمن تعدد المشاركين قدر الإمكان.

ورابعـ ـا" الدراسات المستقبلية معينة بمسألة الأخلاقيات أي مـا يجـ ـب أن يكون عليه المستقبل بدلا" من افتراض مستقبل غير ملتزم كمـ ـا يغلـ ـب علـى ممارسات التخطيط الطويل الأجل.

خامسـ ـا" الدراسات المستقبلية معنيـ ـة بالمجهول والاتجاهـات الجامحـة والمستحيل ويحاول التخطيط تضييق المستقبل، أما الدراسات المستقبلية فتعمـ ـل بشكل مستمر لفتح المستقبل وبذلك تسـ ـعى الدراسـ ـات المسـ ـتقبلية لجعـ ـل الافتراضات الأساسية إشكالية، وأخيرا" يعد المستقبل متعدد المسـ ـتويات: مـ ـن ترديد الأحداث الجارية إلى الأسباب التي أحدثتها ورؤى العالم الكامنة تحـ ـت عملية المعرفة والاكتشاف. إن الدراسـ ـات المستقبلية حساسة معرفيـ ـا ومفتوحة للتفسـيرات المتعددة للواقع وأقل ذرائعية من التخطيط الذي يسترشـد بـ ـأهداف الربح والكفاءة والقوة. وبينما نمت الدراسـات المسـتقبلية بسـ ـبب افتراض أن تنبؤات أفضل ومعلومات أكثر ستؤدي إلى قرارات أفضل وصنع سياسـة أفضـل، نست هذه الرؤية أن السياسات عادة ما تصنع بغض النظر عن الحقائق فيجـ ـري الوصول إلى القرارات أو يتم صنعها لأسباب سياسية أو لدواعـي التمويـ ـل أو نقص الإرادة المؤسسية. إن وضع قائمة بالمشاكل والمخاوف لن يقوم إلا بخلـ ـق سياسات الخوف التي لا يتم فيها عمل شيء بدلا من خلق بدائل حقيقية فيستمر كتقارير يوم الحساب تخلق الخوف لا التحـول. إن تنبيه الآخرين ليس كافيـ ـا لأننا أصبحنا مخدرين بصناعة الأخبار العالمية فأصبحت الأخبار أقاويل عالميـ ـة المستوى القومي حيث تؤدي المكانة والكبرياء والرغبة في إعادة الانتخـ ـاب أو دولارات البنك الدولي والأمم المتحدة إلى التغير كما تدل الشـ ـواهد مـن النجاحات التي توردها تقارير الأمم المتحدة للتنمية البشرية.

إلا أن الخوف هو الذي أدى إلى تطوير الدراسات المستقبلية التي تطـورت في الولايات المتحدة وأوروبة في الخمسينيات، ابتداء، كأداة لكسـ ـب مـيزة

عسكرية إستراتيجية، وامتد نطاق هذه الدراسات من دراسة هرمـان كـاهن"Herman Kahn" التفكير في ما لا يقبل التفكير فيه: مشاهد ما بعد الحرب النووية"[28] إلى جهود "هارولد لنستون" للتنبؤ بمن سيهجم أولا (مشاهد الـردع المستقبلية)[29] وأصبح التنبؤ على الفور إشكاليـا، ففي مواجهة مواقف لا تتـوافر فيها أية حقائق – فعلى حين يمكننا تذكر الماضي فإننـا لا نسـتطيع تذكـر المستقبل – طور أولاف هلمر أسلوب دلفي[30]، وفيه يتم التقاط المعلومـات عـن المستقبل عبر معرفة العلماء، ويتم ذلك خلال[31] عدة جولات يتعلم فيها الخـبراء من بعضهم بعضـا (تحديد مدى تباعدهم أو تقاربهم من الخـبراء الآخريـن) بشكل غفل من الاسم لئلا يتم بتحريف التنبؤات، وعبر جولات متكررة يتـم تطبيع التنبؤات في النهاية حول نزعة مركزية. وسرعان ما أصبحت الدراسـات المستقبلية شائعة في الوكالات الحكومية والشركات الكبرى وكـان الهـدف المخفي في الأول أن تبدو حديثة وأن يتم ترشيد صنع القرار وزيادة الميزانية، أما في الأخيرة فكان الاهتمام بتحقيق ميزة إستراتيجية للمشروع.

وقد حاز هذا النمط الأخير من الدراسات المستقبلية شهرة عالمية خـلال عصر النماذج العالمية في السبعينات مثل نموذج "حدود النمو" حيث كـانت سلسلة الاتجاهات التي تصنع المستقبل (السكان، الأراضي القابلـة للزراعـة، المخرجات الصناعية، التلوث) مترابطة ببعضها بعضـا بشكل تفاعلي، وكمـا

---

28 Herman Kahn, Thinking the Unthinkable (New York: Horizon Press, 1962).

29 Harold Linstone, “What I Have Learned: The Need for Multiple Perspectives”, Futures Research Quarterly (Spring 1985): 47-61.

30 أنظر :
Wayne Boucher, ed., The Study of the Future: An Agenda for Research (Wahington, DC: National Science Foundation, 1977).

31 من أجل استعراض أوسع لهذا، انظر:
Sohail Inayatullah, “Deconstructing and Reconstruction the Future”, Futures 22, no. 2 (March 1990): 115-141; amd Richard Slaughter, Recovering the Future (Clayton, Australia: Monash, 1985).

هو متوقع من سياسات الخوف كان الحل أن الحضارة كما نعرفـ ـها "نحن"

ستنهار ما لم تتم تغييرات درامية كان الهدف ليس كسب ميزة استراتيجية بـل تغيير النسق (أو هكذا بدأ الأمر)، ومع ذلك حاججت انتقادات بأن السياسـات العميقة للنسق (تاريخه الاستعماري والطبقي والحضاري والنوعي أي من حيـث الانقسام لذكر وأنثى) لم يتم الاقتراب منها وكانت هذه دراسـات مسـتقبلية فنيـة وتكنوقراطية تنبوئية التوجه بشكل أساسي، تختلف تماما عـن الدراسـات المستقبلية القائمة على الخيال التي دعا إليها جنجك "Jungk" .

ثلاثة أنماط من الدراسات المستقبلية:

قمت في نموذجي للدراسات المستقبلية بتقسيم المداخل المعرفية للمسـتقبل إلى ثلاثة مجالات الأول تنبؤي والثـاني ثقـافي / تـأويلي والثـالث نقدي[32] وسنستخدم هذا الإطار لاستكشاف أبعد لنماذج العالم المتنوعة.

يفترض في المدخل التنبؤي أن اللغة محايدة أي لا تسهم في تشكيل الواقـع، فاللغة تصف الواقع فقط وتعمل كصلة خفية بين النظرية والبيانات، ويفتـرض التنبؤ أن الكون حتمي أي يمكن معرفة المستقبل. ويمتاز الخـبراء (المخططـون ومحللو السياسات والمستقبليون) والاقتصاديون والفلكيون بهذه الرؤية ويصبـح الأسلوب الأكثر استخدامـا وتستخدم المشاهد المسـتقبلية (السـيناريوهات) كانحرافات ثانوية عن القاعدة بشكل أكثر بدلا مـن رؤى العـالم البديلـة، ويستخدم أكثر النماذج العالمية، سواء كانت "حدود النمو" أو "البشرية عنـد منعطف" أو النماذج الأخرى هذا المدخل، وتأخذ بالرؤية الحضاريـة الغربيـة للواقع وإن أكدت أنها عالمية، وإذ هي مجدبة وفقيرة حضاريـا فإنها لا تسأل ما الفئات التي تستخدمها الحضارات الأخرى لبناء مستقبلاتها، وعادة مـا ينظر للسكان – على سبيل المثال – على أنهم عنصر سلبي لا أساس، وهـذا عنـد المسلمين وغيرهم سخف مناف للعقل، فالأطفال مورد أكثر أهمية، وزيادة

32 A. Herrera, Catastophe or a New Society (Ottawa, IDRC "Bariloche Project", 1976).

السكان الفائقة عرض لعدم الكفاءة وعدم المساواة الأعمق على المستوى العالمي والإقليمي والقومي والنوعي (ذكر وأنثى).

ومع ذلك فإن ما ينفعنا في النماذج التنبؤية هو استخدامها في الأغلب لأفق زمني طويل المدى (مائة عام في "حدود النمو" و "البشرية عند منعطف"). وقد تجنبت أغلب النماذج في التسعينات المستقبل مخافة النقد وفهمها أن المستقبل حيز مفتوح وليس مغلقا، إلا أن نموذج "حدود النمو" وغيره من النماذج تخدم بمدها أفقنا الزمني غرضا مهما، كما تقوم بدور مهم في التأثير على كيفية رؤية صناع القرار للمستقبل وتقوم من خلال التسويق الشخصي والعام للمعلومات بتغيير قائمة الاهتمامات العالمية.

إن العالم الإسلامي في أشد الحاجة لنموذج عالمي كهذا، ولكنه يقوم على التصور الإسلامي للمجتمع، وبتعميم هذا النموذج عالميا يمكن أ، يقوم بدور عظيم في شرعنة رؤية المستقبل من المنظور الإسلامي، وسياقى تحديد أفق طويل المدى ولو تجاوز المائة عام ترحيبا، وسيدفع الفنيين المسلمين خارج حاضر الدولة القومية وإلى المستقبلات المعروضة. وكما قد يتصور البعض، يفتقد المدخل التنبؤي الصارم الكثير في تفكيره بصدد المستقبل فهو مدخل تكنوقراطي مجدب حضاريا ويتجنب قضايا القيم، وهو مدخل غير مناسب من الرؤية الإسلامية للعالم حيث تصل الترعة الكلية وإدماج القيم في العالم إلى الذروة.

إلا أن ثمة مداخل أخرى للدراسات المستقبلية، فالهدف في المدخل الثقافي ليس التنبؤ، بل نفاذ البصيرة، وتعد الحقيقة نسبية إلى الثقافة واللغة اللتين تشتركان بشكل حميم في صنع الواقع، ومن خلال مقارنة وبحث صور المستقبل المختلفة القومية والنوعية والعرقية نكتسب بصيرة نافذة إلى الوضع الإنساني. إن هذا النمط من الدراسات المستقبلية أقل فنية وتعد الأساطير فيها على مستوى من الأهمية مساو للرضيات والتعلم من كل نموذج، في سياق البحث عن حكايات عالمية تحقق القيم الإنسانية الأساسية، هو المهمة المحورية لهذا المدخل. وعلى حين تشغيل الرؤى مرحلة المركز في هذه الرؤية التفسيرية فإن دور البنى مهم أيضا سواء كانت الطبقة أو النوع أو فئات العلاقات الاجتماعية

الأخرى. نادرا ما يمارس التخطيط والتحليل السياسي شكلا" تفسيريـا ثقافيـا لوضع الأهداف أو تحليل الآثار،وهذه الرؤية مهمة – على سبيل المثـال – في مقارنة الرؤية الإسلامية والصينية للمستقبل أو مقارنة الافتراضـات الكامنـة خلف النماذج وهي مفيدة أيضـا" في السؤال عما إذا كـانت رؤيـة المـرء للمستقبل يمكن أن تصبح عالمية، وأن يتم تصديرها أم أن ذلك اعتـداء على الآخرين،وهكذا فإن دور الآخر محوري، وأغلب النماذج العالمية غير قـادرة على التعامل مع هذا المستوى من الواقع لان كل العوامـل يجـب أن تكـون مترابطة فيما بينها بشكل كمي، ومع ذلك فغن الإطار الثقـافي لـه أيضـا" حدود؛ غالـبا ما يكون كيفيـا ومن ثم ينقصه التحديد .

لا تهدف الدراسات المستقبلية في المدخل النقدي للتنبؤ أو المقارنة، بل لجعل وحدات التحليل إشكالية وجعل المستقبل غير محدد بتصور معين، فـلا نهتم بتوقعات عدد السكان ولكن بفئة السكان التي يتم إقرارها في الخطاب، فعلـى سبيل المثال قد نتساءل لماذا السكان بدلا من الجماعة أو الشعب وهل المفـاهيم الإسلامية للجماعة غير مناسبة، ولماذا السكان هم الذين تجري التوقعات بشأنهم بأية حال؟ ولماذا معدلات النمو أهم من الوحدة أو العصبية (استحضارا لفكـر ابن خلدون)، إن دور الدولة وغيرها من أشكال القـوة في الخلـق خطابـات سلطوية محوري لفهم كيف يصبح مستقبل معين مهيمنـا. وتؤكد الدراسات المستقبلية أن الحاضر هش وأنه مجرد انتصار لخطاب معين على ما عداه، وهدف البحث النقدي قلقلة علاقات القوة الحالية يجعل تصنيفاتها إشـكالية وإثارة المشاهد المستقبلية والمواضع الأخرى للمستقبل، ومن خلال هذا التباعد يصبح الحاضر أقل جمودا"، بل وأفضل وتصبح فضاءات الواقع مفتوحـة للتـأويلات المختلفة وتخف السيطرة المحكمة لليبرالية الجديدة ويتسع المدخل التنبئي ويصبح الجديد ممكنـا. إن اللغة مشكلة لواقع وليست رمزيـة، وإذا كـانت البنى نافعة فإنها لا يجري النظر إليها على أنها عالمية شاملة بل على أنها مخصوصـة بتاريخ وقناعة معرفية معينة(حدود المعرفة التي تؤطر تعرفنا على الواقـع). إن بحث المستقبلات الحضارية مفهوم محوري للمدخل النقدي الثقـافي، فيجعل

البحث الحضاري التصنيفات الحالية إشكالية لأنها عادة ما تقوم علـى رؤيـة الحضارة المسيطرة (في حالتنا هذه الغرب) ويعلمنا أن وراء الواقع الاختبـاري (الإمبريقي) واقعـا ثقافيـا تمكن خلفة رؤية للعالم ، وإذا كـان للنماذج العالمية أن تصبح مجدية لنطاق واسع من المراكز الفكرية النخبوية فإنها يجب أن تكـ ـ ون قادرة على تجسير هذه التخوم الحضارية، وعادة لا تقوم بهذا لأنها تشيد العا ـ ـ م كعلم خلو من القيم ومحايد، وتراه كمنتج عالمي وليس حضاريـا، ومشـروع أسلمة المعرفة في هذا السياق حيوي لإنقاذ المعرفة من استحواذ رؤية معينـة للعـالم عليها، فالعلم والنماذج على وجه الخصوص يمكن أن تكون بذلـ ـك متنوعـة حضاريا.

كان نموذج باريلوش "Bariloche" الأمريكي اللاتيني من هذا القبيل[33]؛ فباهتمامه إلى حد بعيد بالعدل الاجتماعي والمساواة أكثر من قضايا النمو أظـهر النموذج أن تلبية الحاجات الأساسية مفتاح التنمية ومع ذلك رفضه نادي روما.

وهكذا يجب على المرء – من الناحية المثالية – أن يستخدم هذه الأنمـ ـاط الثلاثة من الدراسات المستقبلية؛ فإذا قام المرء بتوقعات عن السـكان – علـى سبيل المثال – فإن عليه بعدها أن يسأل ما مداخل الحضارات المختلفة لقضيـ ـة السكان، وختامـا عليه أن يفكك فكرة السكان نفسها وتعريفها، مثـلا ليـس باعتبارها مشكلة بيئية في العالم الثالث فقط بل بربطها أيضـا بأنماط اسـتهلاك العالم الأول ويجب دفع العلم الاختباري في سياق علم الحضارة التي برزغ منها ثم تفويضه لإظهار ما يفتقده مدخل معين ومل يسكت عنه.

خرائط أخرى للدراسات المستقبلية:

إذا كان هذا منظوري الخاص فإن ثمة منظورات أخرى بالقدر نفسه مـن الأهمية إن لم تكن أهم منظور " هارولد لنستون " الأقـل تفلسفـ ـا وتوجـ ـد

---

33 Harold Linstone, "What I Have Learned: The Need for Multiple Perspectives", 47-61.

عنده ثلاثة ميادين للدراسات المستقبلية[34]، الأول فني وهدفه حل المشـ ـكلات

34

Elcornora Masini and Karin Gillwald, “On Futures Studies and Their Social Context With Particular Focus on West Germany”, Technological Forecasting and Social Change 38 (1990): 187-199.

ودراسة المنتج وتصميمه والاهتمام الرئيس توقع تقنيات جديـدة واسـتخدام نماذج المحاكاة للتنبؤ بالمستقبل ويشكل ترابط العلم والتنقية هذا المنظور ويعطيه جوهره. الميدان الثاني تنظيمي وقضايا البيروقطية والتغير التدريجـي وتحليـل سياسة الحكومة والأعمال التجارية محورية في هذا المنظور. والميـدان الثـالث شخصي حيث تستخدم المستقبلات لفهم عالمنا الداخلي فهمـا أفضل وهنـا الاستشرافية Visioning والإبداع القصصي أهم.

وباستخدام هذا المدخل الثلاثي طبـق ميسـيني "Masini" وجيلوالـد "Gillwald"[35] هذا المنظور على المستقبلات في أوروبة وغيرها محاججين بـأن الولايات المتحدة الأمريكية بدأت بتوجه تقني (فني) (التنبؤ التقـني في بيئـات الأعمال التجارية والعسكرية)، وأن أوروبا بدأت بالشخصي (فركزت علـى الرؤية والتحول الاجتماعي) وكلاهما انتقل إلى المستقبلات التنظيمية.

إلا أن ضياء سردار هو الذي طبق هذا النموذج تاريخيا وطور أساسـا نظريـا لهذا التصنيف للدراسات المستقبلية وحاجج سردار في كتابه "استعمار المستقبل"[36] بأن دراسة المستقبل تبعت خطى مسيرة الاستشراق الحثيثة، فقـد أصبحت الدراسات المستقبلية تسيطر عليها الترعة الغربية في ظل قيام مصـدر التطور على علاقة الغرب بما عداه، أما المصادر والرؤى غير الغربية فلا تستخدم إلا حين تناسب رؤية الكون الغربية بشكل واف، إما بموافقتها وإما بمعارضتـها من منطلق الولاء لها، ويرى "سردار" أن الدراسات المستقبلية ركـزت على الاهتمامات العسكرية والتجارية كأسلوب للتعامل مع كل من تهديد الشيوعية

35

Zia Sardar, “Colonizing the Future: the “Other” Dimension of Futures Studies”, Futures 25, no. 2 (March 1993): 197-187.

36 انظر :

Zia Sardar, “The Problem”, Seminar 460 (December 1997): 12-18.

انظر أيضا :

Vinay Lal, “The Future of Knowledge”, Seminar 460 (December 1997): 25-30.

(كمستقبل محتمل للعالم الثالث) وقومية العالم الثالث فقد نمـت الدراسـات المستقبلية بشكل طبيعي من المركب الصناعي العسكري الأمريكي. وبدءا مـن هذه المرحلة أخذت الدراسات المستقبلية بعدا شخصيـا، إذ أصبحت قضايـا الذات والبيئة والغرض محورية للغرب بمجرد قيام حركات البيئة والسلام والمرأة بها، إلا أن نماذج الروحانيات كانت صورة مشوهة للروحانية غير الغربية، وقـام الغرب هروبـا من نزعته الصناعية بإسقاط خوائه على العالم غير الغربي وعالمه ما قبل الحديث، وتطورت الدراسات المستقبلية في مرحلتها الحالية متوافقة مـع الرؤى التنظيمية وفي ظل حدود حاسمة للحقول العلمية، وحاجج سردار بأنـه جرى تشجيع الأطر الغربية للدراسات المستقبلية – شان غيرها من العقـول العلمية – على إقصاء المستقبلين الآخرين والأشكال الأخرى من الدراسات المستقبلية. إن ما نحتاجه هو التخلص من استعمار الدراسات المستقبلية، حيـث تنشئ الحضارات المختلفة أطر وأنماط مستقبلاتها ودراساتها المستقبلية[37]. وعلـى الأمة الإسلامية والسانغا البوذية والساماج التنترية (حركة الشعب) والشـعوب المحلية أن تتخيل مستقبلها أحاديـا. وهكـذا أضـاف سـردار إلى نمـوذج ميسيني / جيلوالد "Masini / Gillwald" جدل الاسـتعمار والتحـرر مـن الاستعمار.

ثمة تفرقة مهمة بين التنبؤ وعملية الرؤية. ونادى "روى أمارا" من معـهد المستقبل وأحد قادة الحقل في السبعينيات بمعيار ثلاثـي : المحتمل والمفضـل والممكن وأضاف "كلمنت بزولد" من معهد المستقبلات البديلة إلى هذا المدخل "الأقرب للوقوع"[38]. أما الممكن فهو ما قد يحدث وهو الحدود القصوى لنطاق

[37] استعراض أشمل، انظر :
Roy Amara, "The Futures Field", The Futureist 15, nos. 1,2 and 3 (February, April and June, 1981).

[38]
Clement Bezold and Trevor Hancock, "An Overview of the Health Futures Field", (Washington, DC: Institute for Alternative Futures, 1993).



الإمكانات الخلاقة، وينشغل الأفراد بهذا المدخل. والأقرب للوقوع فئة فرعيـة

منه وهو ما يمكن أن يحدث باعتبار البنى المتنوعة وحدود الإنسانية وقوانين العلم والطبيعة. والمحتمل هو الذي يحتمل وقوعه باعتبار الاتجاهات التاريخية المتنوعة. والمحتمل تحليلي يمكن إعادة إنتاجه وعادة ما تقوم عليه فرق مراكـز البحث، ويقترن المفضل بالقيم وهو معياري تشاركي، ويتصل بمـا نـوده، والممكـن والمفضل هما الأقل قابلية للتكميم والمحتمل والأقرب للوقـوع همـا الأكـثر تكميمـا.

وقد وضع ريتشارد سلوتر ''Richard Slaughter'' الدراسات المسـتقبلية ضمن خريطة رأسية، فعنده ثلاث فئات رئيسة على هذا المحور الرأسي: الأولى أن الدراسات المستقبلية تعني بالتنبؤ الاقتصادي والفني وتحليل النظم (النمذجـة العالمية) وعلم الإدارة، الثانية الدراسات المسـتقبلية معنيـة بكتابـة التبعـات (الشاهد) المستقبلية للأحداث والرؤية ونقد الأعمال المنشورة في الحقل ، والثالثـة أن حركة المستقبلات معنية بالانتظام في شبكات والتمكين النفسي من خـلال علم نفس عبر الأشخاص إنساني[39].

إن ما تفتقده نماذج "أمارا" وغيرها واضح: دراسات مستقبلية حضاريـة، وتخيل المستقبل من مقولات معرفية مختلفة، فعلى سبيل المثال يعبر عن الاهتمـام بالمستقبل بشكل مختلف في الحضارات المتنوعة فالمستقبليات البوذية لها مبـادئ واضحة جدا وهرم على مستوى واحد والمستوى الآخر أكثر اهتمامـا بقضايـا الحياة الماضية والحياة المستقبلية أي بالمقدس، أما المستقبليات الإسلامية فـهي أكثر اهتمامـا بتخيل المجتمعات المسلمة المستقبلية التي تقوم علـى مشـروع أسلمة المعرفة أو تتساءل عن أي أنماط التنمية الاقتصادية ستتبناه هذه المجتمعـات إذا ما انتظمت حول المفاهيم الإسلامية المقررة كالربا والزكاة، كما أنها معنية أيضا بالتوجهات المستقبلية للمذاهب الإسلامية المختلفة متسائلة عـن كيفيـة اختلافها في توجهاتها نحو الزمن.

39 Richard Slaughter, Future Concepts and Powerful Ideas (Melbourne: Future Study Center, 1991), 7.

النماذج العالمية نمط معين من الدراسات المستقبلية يقوم على تحليل النظـ ـم وقد ظهرت خلال وقت معين: خلال صعود الحركة البيئية وبدايـ ـة العولمـة والخوف من النمو الاقتصادي الذي لا ينتهي والاهتمام بالآثار السـلبية للتقنيـة، كما يجب النظر إلى هذه النماذج كجزء من نزعة حكم الفنيين، وغالبـا مـ ـا تكون الحلول التي يضعها القائمون بهذه النماذج من قبيل الحلول التي تركز علـى الدولة والحكومة، ونادرا ما ينظر للمجتمع المدني كمتغير مستقل جدير بصنـع المستقبلات[40]، فهو متغير ساكن والنماذج العالمية أيضـا غربية التوجـه بشـكل واسع، فأمريكا اللاتينية فقط هي التي صنعت نموذجـا على أساس غير غربـي، وسنراجع الآن بشكل موجز النماذج المتنوعة وننتقـ ـل بعدهـا إلى مشـاهد المستقبل.

مراجعة النماذج:

من الواضح أن نموذج نادي روما "حدود النمو" أكثـر النمـاذج أهميـة ودلالة، وقد كان نموذجـا لنظم مجمعة بشكل غير متقـ ـن لسـكان العالـ ـم والتصنيع والتلوث وإنتاج الغذاء واستنفاد الموارد، وكان تفرد هذا النموذج في أن هذه المتغيرات كانت كمية، وهو أمـ ـر جديد تمامـا، كمـا تميز أيضـا بنقـده للنمو، وألهمت دعوته لوجود حدود البيئيين وغيرهم ممن أحسوا بأن الحداثـ ـة اشتطت بعيدا وأخافت الصناعيين، إلا أن النموذج لم يفرق بين المناطق، وقـ ـد عالج نموذج "البشرية عند منعطف" الأكثر دقة الطبيعة العالمية المفرطة لنمـوذج "حدود النمو" حيث استخدم النماذج الإقليمية وأكثر من مـائة ألـف معادلـة لمحاكاة الوضع الإنساني أو الإشكاليات العالمية، وكانت نتائجه الختامية الرئيسـية أن الاتجاهات الجارية ستؤدي إلى انهيار اجتماعي (هبوط لا يمكـن ضبطـه في

---

[40] انظر :

Johan Galtung, “Beyond Bruntland: Linking Global Problems and Local Solutions”, (Department of Political Science, University of Hawaii) Research Paper, Undated, 8 pages.

السكان والقدرة الصناعية غالبـا بعد عام 2015)، ولكـن هذا التدهور لـن يؤثر على العالم بأسره في الوقت نفسه بل سيصيب منطقة بعد أخرى).

إن دراسة نموذج "حدود النمو" (التي انطلق من قاعدتها النموذج) تفـترض عدم حدوث أي تغير رئيسي في العلاقة المادية والاقتصادية والاجتماعية الـتي حكمت تاريخيا النظام العالمي[41] ومعنى ذلك إقرار مواقف التفاوت التاريخيـة، واستبعاد عوامل صعود الإسلام وحركات المرأة والتقنيات الجديدة وبناء علـى هذا النموذج كانت النتيجة الختامية أن الغذاء والمخرجات الصناعية والسـكان ستنمو بشكل متضاعف إلى أن تجبر قاعدة الموارد التي تتقلص بسـرعة النمـو الصناعي على الإبطاء[42] ومن حنكة هذا النموذج أنه تضمن الفتـرات الزمنيـة، فبسبب التأخيرات الطبيعية في النسق سيستمر كل من السـكان والتلـوث في الزيادة بعض الوقت بعد الوصول لذروة التصنيع، وسيوقف ارتفـاع معـدل الوفيات بسبب نقص الغذاء والخدمات الصحية ونمو السكان في النهاية[43].

وعلى حين لا يمكن تخطئة نموذج "حدود النمو" بشكل كامـل بسبب نموذجه القياسي العادي المستوى، فإن المشاهد المستقبلية البديلة التزمت بـالقدر نفسه بالمتغيرات ذاتها، فعلى سبيل المثال، وفي اتجاه آخر تتضاعف موارد العـالم إلا أن هذا يؤدي إلى مخرجات صناعية أكثر ومن ثم تلوث أكـبر يؤدي لتدهـور في إنتاج الغذاء وتدهور محتمل قي الموارد ومن ثم وفاة الملايين، حتـى لـو تم التحكم في عدد السكان، فإنه هذا يحتاط لنفاد الطعام لمدة عقد أو عقدين فقط وستكون النتيجة هي نفسها، ومع عمل النموذج عادة ما تكون النتائج واحـدة، وهكذا يعاد تمثيل السياسات نفسها في كل الأحيان بدلا مـن اختيار مشـاهد مستقبلية بديلة على أساس نمذجة افتراضات مختلفة، والنتيجة هـي أن الترعـة الصناعية الموفورة القوة ستؤدي إلى انهيار عالمي.

---

41 Meadows. The Limits to Growth, 124.

42 المصدر السابق.

43 المصدر السابق.

وقد استخدم مؤلف "وراء الحدود" نموذج الحاسب الآلي نفسه وانتهى إلى النتيجة نفسها: "تجاوز العالم فعلا بعض حدوده، وإذا استمرت الاتجاهات الحالية سنواجه آفاق انهيار عالمي مؤكد ربما خلال حياة أطفال اليوم"[44].

يتناقض هذا مع النماذج الحالية مثل "مسح المستقبل" الذي يفترض أن الرخاء سيستمر إلى الجيل المقبل[45] وتؤكد التقارير الحديثة مثل تقرير هرمان كان Kahn "في المائتي عام القادمة بعد السبعينيات" على أن النمو يمكن أن يستمر ويجب معالجة بعض الترتيبات المؤسسية والتنظيمية الثانوية للسماح بالنمو، فالمشكلة عند "كان" هي فقدان الثقة وليست أية علاقة نظامية بين السكان والتلوث والقدرة الصناعية، ويعتبر "كان" الأزمة الحالية جزءا فقط من التحول العظيم الذي بدأ منذ قرنين مع بداية الثورة الصناعية، ويعتقد أن المستقبل الأقرب للوقوع هو أنه بقدوم عام 2126 سيصبح الدخل الفردي عالميا 200 ألف دولار (بدولارات 1975) وأن عدد السكان سيصبح 15 بليون فرد ليصل إجمالي الناتج العالمي 300 تريليون[46]. بالطبع ستكون ثمة انتكاسات إلا أن عظم الاتجاه سيجعله يتجاوزها ويجب حل مشكلة السكان بإيجاد الثروة وليس تنظيم الأسرة والإجراءات الأخرى وستجد التقنيات الجديدة مصادر جديدة للطاقة وقد يتبنى العالم الثالث مؤسسات كفؤة وقيما ذات توجهات للنمو، فإن المستقبل مشرق.

---

44 Sam Cole, "Learning to Love Limits", Futures 25, no. 7 (September, 1993): 814- 818. (A review of Donella Meadows, Denis Meadows and Jorgen Randers, Beyond the Limits: Global Collapse or a Sustainable Future "Lomdon: Eathscan, 1992").

45 Central Planning Bureau, Scanning the Future, A Long Tetm Scenario Study of the World Economy 1990-2015 (The Hague: SDU Publishers, 1992), evaluated in the Excellent Bart van Steenbergen, "Global Modelling in the 1990s", Futures 26, no. 1 (January 1994): 44-56.

46 Kahn, 7.

إلا أن المستقبل لا يمكن مشرقا – إذا قيس بنموذجـي (حـدود النمو) والبشرية عند منعطف – إلا إذا تم خفض ضغوط السـكان والتلوث وزادت عملية إعادة التشغيل وتحققت مساواة عالمية أكبر، ومع ذلـك فـإن لنموذج "البشرية عند منعطف" جانبا أكثر شمولا ويقدم إضافة لذلك – النتـائج التالية:

1 – يجب تطوير وعي عالمي يحقق من خلاله لك فـرد دوره كعضـو في المجتمع العالمي.

2 – الحاجة لأخلاقيات جديدة للموارد المادية للتعامل مع عصر النـدرة القادم.

3 – يجب تطير اتجاه الإنسان والتوافق مع الطبيعة.

4 – على البشر إنماء حس التوحد مع الأجيال القادمة[47].

يرى مؤيدو نموذج حدود النمو أن الزيادة الفائقة في السـكان سـتؤدي إلى تدهور الموارد الذي سيؤدي إلى تدهور القدرة الصناعية ومن ثـم إلى سوء التغذية وهبوط عدد السكان، وأيما كانت حجتك فإن مسـتقبل النمو بعيد الأمـد كئيب. ونظرا لترابط تلك المتغيرات يجب أن نغير بشكل حاد قيمنا وافتراضاتنـا حول كيفية صنع البشر للثروة وتقييمهم لها، وكيف يتعايشون مع الطبيعـة. إن البديل عند نموذج "حدود النمو" حالة تجمع بين اقتصـادات دولـة وطيـدة واستقرار بيئي واقتصادي. وغالبا ما تعزز الحلول الموضوعة حكـم الفنيـين (مثل تطوير تقنيات أكثر مقاومة للتلوث) ويفسر هذا – جزئيـا _ لمـاذا راج نموذج حدود النمو وحظي بالقبول، فحلوله وانتقاداته مما يمكـن أن يتفهمـه صانعو السياسة الليبراليون، فالمشكلة في النهاية هي السكان الغاية في الكثـرة (مشكلة عالم ثالث) والتلوث (مرة أخرى تم إبعادهـا للجنـوب) (والنمـو الصناعي السيئ) (تطوير مجتمع نمو ما بعد صناعي) والموارد النافذة (إيجاد موارد جديدة). أما قضايا العدالة والمساواة فليست جزءا من المشكلة علاوة على ذلك

47 Mihajlo and Pestel, Manking at the Turning Point, 47.

كانت هذه الدراسة والدراسات الأخرى جيدة الأداء لأنها متوافقـ ـة بشـ ـكل أساسي مع الرؤية المسيحية للكون[48] ، فحصلنا من المذهب البروتستنتي التطهري على فكرة القيود المعنوية، فالخاطئون هم منتجو التلوث والسـ ـكان واسـ ـتنفاذ الموارد ويمكن أن يهتدوا إذا تابوا (أصبحوا أقل أطفالا وتلويثـ ـا ويتجنبـ ـون استهلاك الموارد غير المتجددة) وبطبيعة الحال فإن كل خاطئ يـ ـهتدي يحمـ ـي النظام من تحول بالغ العمق[49] . وأخيرا فكرة سفر الرؤيا من أن الكارثة قادمـ ـة وإنها بعيدة بحيث لا يمكن اختبارها واقعيـ ـا ولكن ليس إلا حد إهمالها[50].

وأخيرا، ومن منظور العلم الثالث الإسلامي فقد تم تجاهل قضايا الاستعمار والإمبريالية والتوزيع غير متكافئ للموارد (داخل الأمم وفيما بينـ ـها) تمامـ ـا، وبدلا من القلق بشأن أزمة ستنفجر بعد مائة عام فإن الكارثة التـ ـي يصفـ ـها المؤلفون حلت بالفعل في مدن متعددة، وعبر نموذج حدود النمو عن المخـ ـاوف من أن الأزمة ربما أصبحت الآن إشكالية لطبقة العالم الأول المتوسطة. إن نموذج "كاهن" و "حدود النمو" و "مسح المستقبل" كلها نماذج لا سياسـ ـية تفـ ـترض "عالمـ ـا متحررا من الصراع في عالم تكتنفه الاضطرابات والصراع مـ ـن كـ ـل جانب"[51].

أحد طرق معالجة هذا في إطار مبادئ الدراسات المستقبلية تبين الاختلافات العميقة عبر نطاق ممتد من المشاهد المستقبلية (السيناريوهات)، فهناك مشـ ـهد النمو (كمشهد كاهن) أو مشـ ـهد الانهيار (حدود النمو) أو مشـ ـهد إمكانيـ ـة تحقيق حالة مطاردة (البشرية عند منعطف) أو مشروع "عالم عام ألفين" الـ ـذي قدمه جيرالد بارني للرئيس كارتر أو (وهذا أمر حيوي) نطاق آخر من المشاهد التحولية حيث يتغير النظام بكامله، وهذا هو الإسهام الحقيقـ ـي للدراسـ ـات المستقبلية الأكثر نزوعـ ـا للرؤية التي تولاها جـ ـالتونج ودارتـ ـور وهـ ـارمون

---

48 Johan Galtung, “The Limits to Growth and Class Politics”, in Essays in Peace Research, vol. 5 (Copenhagen Christian Ejlers, 1988), 325 – 342.

49 المصدر السابق.

50 المصدر السابق.

51 المصدر السابق.

وجنحك وبوالدنج والعديدون غيرهم. والافتراض الكامن وراء التحولات أنهـ ـا سواء تمت من خلال وسائل تقنية أو حضارية أو روحية أو غيرها من الوسـ ـائل فإن ثمة قفزة نظامية، وبذلك تحل المشكلات فلا يمكن حل المشكلات داخـ ـل الإطار الموضوعة فيه، والافتراض هنا أنه في الوقت الذي يصعب تغيير معظـ ـم فترات التاريخ، فإنه يكون خلال فترات التكون والتشكيل ممكنـ ـا وسـ ـهلا، وخطأ النماذج العالمية أنها – برغم ادعائها العالمية والتركيب والترابط داخليـ ـا – لم تفهم أ، مجيء التحول من الهامش ممكن وأن حضارات كالإسلام يمكنـ ـها تجديد نفسها وأن تصبح صانعة للقوى العالمية بدلا من كونها ملتقية للاتجاهـ ـات العالمية.

وأخيرا، وهو ما سيصبح مدخلنا للقسم الثاني من المقالة، فإن الاتجاهـ ـات التي تتم دراستها غالبـ ـا ما تكون الاتجاهات الأكثر وضوحا وهـ ـي ليسـ ـت اتجاهات سياسية فحسب، بل عامة جـ ـدا ولم يجـ ـبر استكشـ ـاف تحليـ ـلات الاتجاهات الخفية أو القضايا البازغة ومن ثم تم وضع خطط لإبقاء ما لا يعكس بشكل ملائم للبيئة العالمية المتغيرة.

تحليل القضايا البازغة:

القضايا البازغة وفقـ ـا لرؤية جيمس داتـ ـور "James Dator"[52] هـي القضايا ذات التأثير الهائل على المجتمع وإن قل احتمال حدوثها، ولما كانت هذه القضايا في الأغلب غير مفصلة فإن دراتور يرى أن أحد مؤشرات معرفة ما إذا كانت قضية ما قضية بازغة وليست مشكلة أو اتجاهـ ـا أ، تبـ ـدو سـ ـخيفة، فيجب أن تكون القضايا مزعجة ومستفزة وتجبر المرء على تغيير كيفية تفكـ ـيره ولاسيما في تحدي الافتراضات المسبقة عن طبيعة المستقبل. وإضافة إلى البحـ ـث عن القضايا البازغة بين المتون وقصص الأفراد والجماعات خارج حدود المعرفة التقليدية (الهامش على سبيل المثال) فإن من المهم مسح الأدبيات المتاحة ضمـ ـن

52 James Dator, Emerging Issues Analysis in the Hawaii Judiciary (Honolulu: Hawaii Judiciary, 1980).

المعرفة الرسمية أولا وعلى المرء في هذا المسح أن ينتخب قدرا واسـعا مـن الأدبيان وأن يكون قادرا على تحديد ما هو داخل النموذج المعرفي الإرشـادي وما هو خارجه وما يمكن أن يحوله وما الذي لا معنى له، وعادة مـا يكـون للقضايا التي تقع خارج التصنيفات التقليدية إمكانية أن تصبح قضايا بازغـة، ومن أمثلتها قضايا حقوق الإنسان الآلي وإنهاء الهندسة الوراثية للتكاثر الجنسـي ونفي السيادة عن دول معينة بسبب عدم قدرتها على الوفاء بمعايـير حقـوق الإنسان، وقضية قيام أمم متحدة جديدة (مجلس للـدول والمنظمـات غيـر الحكومية، انتخابات مباشرة للمواطن، مجلس للشركات العالمية ومنظمات العالم العسكرية)، ونهاية الرأسمالية. وهذه القضايا كلها – بشكل عام – لا يحتمـل وقوعها ولكن إذا وقعت سيكون له تأثير هائل على مجتمع المسـتقبل، إلا أن مجرد عدم احتمال وقوعها وآثارها الهائلة ليست شروطـا كافية بـل يجـب أيضـا أن توجد دوافع وأسباب لتفكير المرء بأن قضية ما هي قضية بازغـة. يختلف تحليل القضايا البازغة عن ابتكار الخيال الجامح فهو بحث عن الموجـات الرقيقة التي قد تصبح يومـا موجات عارمة.

وهكذا يمكن استخدام تحليل القضايا البازغة لإبـداع مشـاهد بديلـة للمستقبل.

المشاهد المستقبلية:

تستخدم المشاهد المستقبلية متعددة عديدة فهي تساعد عند البعض علـى التنبؤ بالمستقبل، وبالنسبة للبعض الآخر توضح البدائل، أما عندنا فإن المشـاهد المستقبلية مفيدة في إنها تباعد عن الحاضر فتجعله إشكاليـا وجديرا بالملاحظة إنها تكشف الحاضر وتسمح بصنع مستقبلات بديلة وتواريخ أيضـا، ولا يمكن تغيير الحاضر عامة والحالة الإسلامية خاصة فالمسـلمون إمـا يركـزون اهتمامهم على الغرب وإما يختارون تواريخ معينة يعتقدون أنها أبدية، فلا يجـب أن تصنع المشاهد مستقبلات بديلة فقط بل تواريخ لم تتحقق أيضـا، إلا أنهـا قد تتحقق إذا تم استبدال عوامل معينة. وللمشاهد المستقبلية مهمة تتعلق بالرؤيـة فيه تسمح لنا باكتساب رؤى نافذة عما يريد الناس أن يكـون عليه المسـتقبل أي

المستقبل المرغوب وهذا أمر مهم من ناحية اكتساب الأفراد أهلية صنع المستقبل بدلا من التنبؤ به فقط.

ولسوء الحظ فإن أغلب الفنيين يطورون نماذج للمستقبل باختلافات صغيرة بين اتجاهاتها بدلا من تطوير مشاهد ثرية مركبة، فعلى سبيل المثـال اعتبـرت المشاهد الثلاثة في نموذج مسح المستقبل مستديمة فمعدل نمو التحـول العـالمي 3.4% والأزمة العالمية 2.4% والنهضة الأوروبية 2.9%[53] وقد يكون هـذا النموذج عملا واقعيـا إلا أنه ليس تحوليـا والتحدي أمام المنمذجين المسلمين ليس مجرد نقد هذه النماذج فحسب، بل وعرض تعريفات بديلـة لاسـتمرار البقاء. وأحد الأساليب الأخرى لتصميـم المشـاهد المستقبلية هـو تغيـير الافتراضات التي بنيت عليها، فيمكننا على سبيل المثال عمل مشاهد مسـتقبلية للسياسة العالمية تقوم على بنى مختلفة للقوة، أولها عـالم أحـادي القطبيـة أي استمرار الحاضر، وثانيها انهيار النظام ما بين الدول بما يؤدي إلى الفوضى داخل الدولة وفي ما بين الدول، وثالثهما إنشاء نسق متعدد الأقطاب ففي وجود مهيمنين عديدين كالولايات المتحدة والجماعة الأوروبية واليابان والصين والهند وتركيـا (بالنسبة إلى المنطقة الإسلامية)، كل منهم له مجال نفوذه، والنتيجة اللازمة عـن هذه العودة لعالم ثنائي القطب ولكن بفاعلين مختلفين، ورابعها بنيـة حكومـة عالمية، فيجري خلق السياسات عالميـا في حين يتم تطبيقها محليـا، الاحتمال الخامس وجود حضارة غربية متفتتة في تفاعل إيجابي مع أمة إسلامية، وسيكون هذا موقفـا عالميـا مع وجود تكتلات حضارية: أمة إسلامية، جنوب شـرق آسيا بوذي كونفوشي، هند فيدية وهلم جرا.

وإذا كان بناء المشاهد المستقبلية مهما لتذكر أن المرء لا يستطيع تصميم مكان كامل بل أماكن جيدة، فأن التناقضات داخل المشاهد المستقبلية لا يجـب إسقاطها.

---

53 Steenbergen, 53.

ويجب أن تتضمن المشاهد المستقبلية أيضـا دوافع متنوعة، فقد ركزنـا في المشاهد المستقبلية المذكورة آنفـ ـا على الدوافع السياسية، ولكن هذه المشـ ـاهد المستقبلية تبقى ملتزمة بنموذج للحكم يميز الدول عن الأفـ ـراد والجماعـ ـات وروابط الناس، وتفتقد هذه المشاهد دور الأفكـ ـار والأرض نفسـ ـها والمـ ـرأة والطرق البديلة لرؤية العالم والتسمية غير الدولانية للواقع، فـ ـلا يجـ ـب علـ ـى المشاهد المستقبلية أن تجد دروبـ ـا بديلة للحاضر فقط، بل إن تصور الحـ ـاضر بشكل مختلف باستخدام المفاهيم الأجنبية غير المألوفة للمسـ ـتقبل بشكل جذري. إن القدرة على إعادة تفسير الماضي ومباراة الحاضر وخلق مستقبلات بديلة هي ما تجل الدراسات المستقبلية مختلفة عن العلوم الاجتماعية العادية والتخطيـ ـط وبحوث السياسية، فالمهمة – على سبيل المثال – ليست تخيل مستقبلات بديلـ ـة للعالم الإسلامي فحسب بل إعادة التفكير والنظر في الحكم والقـ ـوة والبنيـ ـة وجعل المفاهيم الحالية لكيفية تنظيمنا بوصفنا مسـ ـلمين لحياتنـ ـا الاجتماعيـ ـة والسياسية مطروحة للتساؤل.

استكناه الماضي:

إن خلق استراتيجيات لتحقيق الرؤية المفضلة أمر محوري لإعادة التفكـير هذه، وفي الوقت الذي يبني التخطيط التقليدي الأهـ ـداف تأسيسـ ـا علـ ـى الحاجات المباشرة فإن عملية رؤية المشاهد المستقبلية البديلة تبني الأهداف علـ ـى أساس استكناه الماضي، فيعتقد في هذا الخصوص أن المستقبل حدث بـ ـالفعل، ويملأ استكناه الماضي الأحداث والاتجاهات الضرورية لخلق مثل هذا المستقبل، فهو "يخلق تاريخ مستقبل؛ أي خطـ ـا زمنيـ ـا يوضح الأحداث الـ ـتي يحتـاج المستقبل قيد النقاش حدوثها ليبزغ من الحاضر الذي نعيشه"[54]. وبالالتزام فعـ ـلا برؤية معينة للمستقبل يسمح استكناه الماضي للأفراد بتطوير خيـ ـال خـ ـلاق،

---

54 Wendy Schultz, "Futures Fluency: Explorations in Leadership and Vision", (Ph.D. dissertation, Department of Science, University of Hawaii, 1995), 36.


وينعكس التلازم المنطقي الوسائل / الغايات لينشئ سلسلة من الأثر / النتيجـ ـة،

وإذا تحققت الغاية يصبح التحدي أمام عملية الرؤية النقدية هو تذكر كيف تم تحقيقها، وهكذا يصبح المستقبل الذي كان يعتقد في السابق أنه مستحيل قابلا للتحقق، وقد قمنا باستطراد فلسفي مهم لتأطير النقاش حول مستقبل الأمة الإسلامية بشكل أفضل.

النماذج والحوارات الحضارية:

إذا كنا قد وجدنا أخطاء في النماذج السابقة لعدم وعيها بسياستها ولعدم تضمنها لإمكانية تحول النسق فإن بعض النماذج يسمح بالمناظرة حول التحول، وأحدهما نموذج "عالم عام ألفين"، ويسعى هذا النموذج لتحديد النظام العالمي البازغ وتشكيل مستقبله وإطار هذا النموذج حوار تخطيطي دولي بين مجمعة مختلفة من الرؤى التي تفترض الاتجاهات الفائقة التالية[55]:

1 – عدد سكان مستقر يتراوح بين 10-14 بليون نسمة بقدوم القرن الحادي والعشرين.

2 – ستزيد المخرجات الصناعية بمعامل يتراوح بين 5-10 على مدار العقود القليلة القادمة (ستقل المخرجات الوسيطة كثيرا نظرا لاكتشاف وسائل إنتاج أكفأ).

3 – يرتبط العالم بوسائل الوسائل الاتصالات وغيرها من التقنيات البازغة مع بقاء بعض المجتمعات فقيرة في المعلومات وأخرى ثرية بالمعلومات.

4 – إن ثمة ثورة في التقنية فائقة التقدم في المورثات والإنسان الآلي والتقنيات الخضراء.

5 – تكامل علمي في شكل ثقافة عالمية مشتركة وشكل ما من الحكم العالمي.

6 – مزيد من التنوع والتعقد (في شكل طبقات الهوية والحكم).

7 – وجود جريمة وإرهاب وحرب محدودة.

8 – قيم متجاوزة.

---

55 Halal, “World 200”, 8 – 9.

9 – معيار عالمي للحرية وحقوق الإنسان.

علاوة على ذلك تسـمح النماذج بالمناظرة حول تحديد القضايا النقدية التـي تعوق التحولات:

1 – نقض التنمية المستديمة التي تقدر أجيال المستقبل.

2 – الفجوة بين الشمال والجنوب.

3 – إدارة التنوع والتعقيدات.

أما الاستراتيجيات فجميعها مثالية تركز على التقنيات الخضراء وأنسـاق التعاون والمؤسسات التي تعمل على التخلص من المركزية والمشـروعات التي تجعل الإنسان محورها، وهذا النموذج في الحقيقة حوار يهدف إلى اسـتحضار المنظورات الحضارية الأخرى، إلا أنه من الواضح أنه أخفق في دعوتـه لحوار حضاري ولكنه احتفظ بإطار فني (تكنوقراطي)، والأكثر من ذلك، فبإمكـان المرء أن يلقي نظرة على اقتباساته ومقتطفاته ليدرك فقر مصادره الثقافية. ومـع ذلك فإنه بداية مهمة، وعلى الأقل مقدمة حوار يلحظ المناظير غير الغربية. هذه المنظورات وغيرها ملخصة بشكل جيد في كتاب "ميشـيل مـارين" الأخير "مستقبلات العالم والأمم المتحدة"[56]. ومع أن مارين لخص مئـات الكتـب والمقالات عن المستقبل فقد استخدم في ذلك التصنيفات التقليدية مثل التقنيـة والبيئية والعولمة، ونحتاج تلخيصـا مشابهـا من المنظورات الحضارية الأخرى (على سبيل المثال براما أو التوازن الحركي من الهند أو أوهانا من هـاواي) أي يجب إدخال طرق أخرى للمعرفة وعلوم أخرى في النقاش على مستوى المعرفـة المصنفة، ولحسن الحظ قام منور أنيس ببحث في "الدورية الإسلامية" بدأ فيـه تصنيف المعرفة انطلاقـا من إطار غير غربي.

إلا أن المشكلة الأعمق، وهي مشكلة محورية بالنسـبة إلى قضية تخيل المستقبلات البديلة، تتمثل في أ، العمل الفكري لا يزال يقوم علـى الحـاضر،

56 Michael Marien, World Futures and the United Nations, (Bethesda, MD: World Future Society, 1995).

وكما ذكرنا آنفـــا نحتاج إيضاح القضايا البازغة، وسنراجع في هذا الخصوص جهدين عظيمين. يعتقد جيمس داتور[57] أننا في تحول تاريخي يجعلنا غربـــاء في أرض غريبة. وحدد خمس موجات عارمة تبشر بتغيير العـــالم، وفي حـــين أن الاتجاهات لا يمكن تغييرها فإن الموجات يمكن كسرها وهذه الاتجاهات عنـــد داتور هي:

1 – السكان: التغير في سكان العالم مع وصول القوقاز لنسبة 5% مـــن سكان العالم بحلول سنة 2025.

2 – الاقتصاد: عولمة رأس المال والعمل والتقنية والسوق إلى حد أن البطالة ستصبح الهدف الوحيد المعقول وسينتج عن هذا دولة رفاه عالمية.

3 – البيئة: مع أن التلوث وارتفاع مستوى سطح البحر بنفس أهمية نقص المياه فإن الأهم من هذا انتهاء التمييز بين ما هو من صنع الإنسان ومـا هـــو طبيعي.

4 – التقنيات: الجزئية والحيوية (البيولوجية) والإلكترونية كلها تبشر بتغير من نحن ويسأل "داتور" ماذا سنقول لمن يستنسخنا؟

5 – الحكم: معظم الأنساق ستكون محلية وعالمية، إلا أن العديـــد منها سيصبح في الفضاء، فالفضاء يبشر بتحويل أفكارنا المرتبطة بالأرض عن الثقافـة والدين والتقنية.

ستواجه هذه القضايا بشكل حاد العالم الإسلامي. كيف ستواجه الأمـــة الإسلامية مسؤولياتها عن نصيبها الأكبر من سكان العالم؟ وهل سيبقى الإسلام مهددا؟ وهل سيطلع الإسلام بدور في العولمة بتجاوز مجرد تصديـــر العمـــال والنفط؟ وهل ستنتشر النماذج الإسلامية للأخلاقيات البيئية على نطاق واســـع؟ وهل سيبدع المسلمون تقنيات جديدة أم سيستمرون ملتقين لها؟ وهل ســـتبقى النماذج الإسلامية للحكم تسلطية أم ستصبح ديمقراطية أم ستســـيطر نمـــاذج

57 James Dator, “American State Courts, Five Tsunamis and Four Altrernative Futures”, Futures Research Quarterly 9, no. 4 (Winter 1993): 9 – 30.

جديدة مثل نموذج سنجافورة الأبوي حيث الأب يعرف ما هو أفضـل، وكيـف يمكن التوفيق بين الإيمان بأفكار أحادية عن الإسلام والنزعة الإنتقائيـة عنـد مسلمي اليوم؟ وبم تكون ثمة قضايا بازغة أكثر دلالة وقد عرضت بعضها والتي ستتحدى تأكيدا العالم الإسلامي على الأقل بنفس الشكل المؤثـر لموجـات "داتور".

القضايا البازغة :

أول القضايا البازغة هي نهاية الواقع[58]، فبسبب التقاء الواقع المادي بـالواقع المنشأ اجتماعيـا عبر التطورات في الكمبيوتر والذكـاء الصنـاعي والواقـع الافتراضي والمناظير المعرفية الراقية، وبعد أن أصبح الواقع بسبب ذلك دالـة في موقع الفرد بشكل أكبر من ماهية الفرد (أي أن الواقع إطار تـابع)، سـيكون الواقع كما نعرفه قد انتهى، ولم يعد واضحـا ما القيمة ومـا النظريـة ومـا البيانات، فمع القدرة على توسيع تقنية الحاسب الآلي لن نكون قادرين علـى تمييز الواقعي من الخيالي، فقد لا تعدو صورة قائد عالمي يعد بالرخـاء كونهـا صورة صنعها الفنيون المأجورين. سيضعف الإخـلاص للمفـاهيم التقليديـة للتمثيل وستعقد مشكلة النص الأصيل أكثر لأن التفرقة بين أنمـاط الواقـع ستصبح غائمة. هل ستعرض الأديان إذا خبرات من الواقع الافتراضي لتصورهـا للإله؟ وبهذا المعنى يصبح الإسلام أقل تعرضـا للخطر لأنـه لا يركـز علـى الصورة، ولن يصبح الواقع مثلما كان مرة أخرى، وسـنكون موجوديـن في قناعات معرفية متعددة تمتد بفعل دورة الابتكار الثقافي. فما الـذي سـيصبح أساسـيا؟ وإذا كان العالم الإسلامي لن يجوز هذه التقنيات في الأيام القليلـة القادمة فإنه سيشعر بآثارها في السنوات القليلة القادمة.

---

58 Sohail Inayatullah, “Beyond the Postmodern: Any Futures Lift?” Islamic Periodicia 5, no. 1, (1995): 2-3 and sohail Inayatullah, “United We Drink: Inquires into the Future of the World Economy and Society”, Prospectiva 3 (April 1995): 4-31.
اقبس جزء كبير من هذا الفصل من :
“Islamic Responses to Emerging Scientific Creativity 6, no. 2 (1995) : 47 – 68.

سيصبح التقدم في الهندسة الوارثية بالقدر نفسه من الإضـ ـرار بمفاهيمنـا التقليدية للواقع إلا الهندسة الوارثية بدلا من إنهاء الواقـع ستنهي الطبيعـ ـي، فستبدأ الهندسة الوارثية بشكل غير ضار تمامـا حيث نريد جميعـ ـا تجنـ ـب الطفرات الشاذة والأمراض الوراثية العديدة، وهكذا سنرغب – بشـكل عقـلانـي – في فحصنا بالهندسة الوراثية لعائلاتنا ولكن هذا سيؤدي في الحال إلى تحسين القدرات وليس الوقاية من الأمراض، فسيصبح الذكاء والذاكرة وسمات الجسـم والجمال مطروحة للنقاش، وقد تدير مصانع الدولة الولادة وقد نكـون آخـ ـر جيل ينجب الأطفال بالطريقة القديمة، وستكون التقنية قـ ـد أنهـت الـدورة البيولوجية الحيوية ولن تختلف المرأة بأي شكل عن الرجل حالما تصبح قدرتهـا الإنجابية غير ضرورية. وثمة أسباب للانزعاج إذ إن المشهد المستقبلي المحتمل هو المشهد الذي تديره قلة لصالح القلة وتنتقل فيه موروثاتنا من الحيز الشخصي إلى السوق.

وإذا كانت الثقافة وعلم الحياة (البيولوجي) في العـ ـادة علومـ ـا تابعة فسرعان ما سيصبح بإمكان التقنية أن تحول ذواتنا البيولوجية، ويجـ ـب في أي نمط للعلم ألا يكون هذا الجهد جهدا خاصـا بل يدخل ساحة النقـاش العـام، ويجب ألا تدرس قيمة هذه التحولات الدرامية فقط، بـل يجعـل المشـروع مسؤولا أمام الجمهور، فالهندسة الوراثية التي يجري حاليـا تطويرها تنذر بخلـق مخاطر لم نتخيل قط إمكانيتها. وهي تنازع الرؤية بأن الإله وحده هـو الـذي يمكنه خلق البشر. ومن الواضح كـما حاجج "منـور أنيـس"[59] أن عـلاج المورثات ناهيك عن الاستنساخ ينتهك كل ما قرره الإسلام عما هـو طبيعـي وعما هو خطأ.

---

59 Munawar Anees, “Human Cloning : An Atlantean Odyssey?” Eubios Journal of Asian aaand International Bioethics 5, no. 1 (1995): 36-37. Also available from Periodicia Islamica, 22 Jalan Liku, Kuala Lumpur, Malaysia, 59-100.

القضية المؤثرة الثالثة هي نهاية السيادة فنماذج الفعل الاجتماعي التبادلية أي رأسمالية السوق والحركة البيئية والحاجة لنظام إنـذار مبكـر ضـد الحـرب

والكوارث الطبيعية تتضمن كل شئ إلا زواء الدولة وإن اسـ ـتمرت مكـاتب التأشيرات وجوازات السفر في جعل حياة العمالة بائسة عامة وعمالـة العـالم الثالث خاصة.

وقد حاولت نزعة الحماية الأمر نفسه بالنسبة إلى رأس المال ولم تحقـق إلا قدرا ضئيلا من النجاح، فرأس المال هو الأكثر حركة، والعمل أقلها حركة. أما الأفكار فتنتشر بشكل عام من أعلى من الغرب وفي اتجاهـات أخـرى أيضـ ـا. لن تكون السيادة إشكالية على المستوى الاقتصادي فحسب، بل على مسـتوى الذات أيضـا" (أصبحنا أشخاصـا" كثرين من ثقافات شتى). وعلى مسـتوى النص (لم تعد النصوص تنتمي أو تخص مؤلفـا واحدا" بل أصبحت أكثر معرفية في ملكيتها) وسيستمر إغفال أسماء المؤلفين بشكل أكبر حيث سيصبح الـ ـبريد الإلكتروني والكتابة غالبين، وسنعيش في عالم من الكلمات التي تفتقد المركـ ـز وستكون محاولة خلق أطر ثقافية متفردة أصعب بكثير في عالم تخلق فيه قـ ـوى العولمة ثقافة واقتصادا عالميين، وستصبح حماية الذات والثقافة والتاريخ صعبـة بشكل متزايد ولكنها ضرورية لضمان عالم يقوم على التعددية. وإن القدرة العالم الإسلامي والأمة الإسلامية على أن تجد مكانـا لنفسها جزء من قيام عالم لا مركزي، لأن الهيمنة الفكرية ستقل وسيصبح العالم بشكل أكبر سوقـا حقيقية وسيستمر حيز السيادة في الهبوط من أفله السيد إلى الملك كسيد ثم الشـ ـعب. والآن إلى فكرة أن الذات سيد، والتحدي الماثل أمام العالم الإسـ ـلامي عـام 2025 م إسباغ الشرعية على نموذج مترابط للإله والجماعة والأسرة والذات في وضع ما بعد حداثي حيث أولوية الذات الأنانية محل منازعة.

وأخيرا فإن التقدم في علم الإنسان الآلي والذكاء الصنـ ـاعي لـن يحـول جوهريـا حركة العمالة وتعريفنا للعمل فحسب بل ومفاهيمنا لمـا يعنيه كوننـا بشرا أيضا ويمكننا استشراف زمن يصبح فيه للإنسان الآلي وضـع قـانوني وإن لم يكن نفس وضع الآدميين ولكن سيتم إيجاد أو تطوير نمط ما من التصنيـ ـف القانوني ليعطي الإنسان الآلي الحماية والقابلية للوم.

من السهل تصور الانتقال من عرض الإنسان الآلي كآلة إلى النظـر إليـه كحيوان أعجم ولكنه محبوب ثم اكتسابه حقوقـا قانونية كتلك التي للأطفـال. وسيؤدي هذا مع اقترانه بزيادة قوة الحركة البيئية إلى نهاية الإنسان كفئة تعريفية أولية وهذا – جزئيا – بسبب تطور علم الإنسان الآلي وأيضـا بسـبب التصورات الجديدة للحياة التي تجادل بأن الكون أكثر إلغازا من ذلك بكثير.

تبشر هذه التقنيات بالنسبة إلى الرأسماليين بالتحديد واستعادة الحيوية بعـد الإنهاك الذي بدأ خلال السبعينات والثمانينات فهي تبشر بإحياء فكرة التقـدم وسيقوم المشتغلون بالحساب الآلي وخبرات مختبرات الإعلام والهندسة الوراثيـة بإحياء الرأسمالية، وسيطرح هذه التقنيات الجديدة مشكلات حادة أمام بعضنـا ممن يعتبرون أن الطبيعي ثابت وليس متغيرا بشكل مطـرد وفي عمليـة خلـق جديد، كما أن التقليديين المتزمتين الذين لا يتبنون رؤية حركية للمعرفة يفسـح الاجتهاد لهم المجال للتقليد، سيجدون، بشكل خاص أن العشرين أو الثلاثـين عامـا القادمة هي أفضل الأعوام وأسواها؛ الأفضل لأن قوى التقليد سـتكون كبيرة، والأسوأ نظرا للحقائق التكنولوجية الإنسـانية لبحث نفسـها بشـكل مطرد. وهكذا لن يكون من السهل رد الطبيعة على أعقابها، والاحتمـال الأغـلب أنه لن يتم التحكم في هذه النشاطات الحيوية بالقواعد المنظمة التي تقرهـا الدولـة بل بالتقنيات الجديد نفسها. وقد يكون الرد على هذه الأنمـاط مـن المشـكلات في التقنيات المتقدمة (ماديـا وروحيـا وعقليـا)، فسـتتم إعـادة تعريـف التقنيات ذاتها في هذه العملية لا كمجرد عمليات مادية بل كعمليات عقليـة وروحية تتأصل في حضارات معينة، ومفاهيمنا للطبيعي والواقعـي وللحقيقـة والثقافي لن تعود ثابتة.

تهدد هذه الاجتهادات التقليدية المتزمتة والحداثة لأن الواقع والطبيعـة والسيادة والحقيقة كلها مهددة وثمة حاجة بعد الفوضى التي أحدثتـها هـذه التغيرات لنمط ما من التوجيه، والتوجيه هنا لا ينطوي على التقليد بطبيعته بـل توجيه يوجد توازنـا جديدا بين المحلي والعالمي وبين الطبيعة والتقنية.

لقد خلقت هذه التغيرات عالمـا ما بعد حداثي، وإذا كانت مـا بعد الحداثـة قد دمرت أساس ما هو واقعي، فإنها فتحت للعالـم واقعـا جديدا، ويمكـن أن يقدم إسلام مفسر من جديد بشكل جدير بعقائده الأصلية ذلـك النمـوذج الإرشادي، والأمة الإسلامية هي التي يمكن أن تسمح بفتح باب النقـاش للتحـرر من الرغبة في الثأر والبحث من مستويات متعـددة للواقـع فنحيـا في عالـم الحضارات بطرق متعددة للمعرفة وأشكال متعددة للمعرفة (وميادين جديـدة بشكل جديد). وقد يكون عالمـا بشكل درامي ولكنه بخلاف الحـاضر عالم مألوف.

المستقبلات الإسلامية البديلة:

ولكن هل ثمة ما يمكن قوله عن هذا العالم غير المألوف؟ فعلى حين أن ثمـة قدرا عظيما من الفكر في العالم الغربي فإن التفكير المستقبلي في العالم الإسـلامي – باستثناء أعمال سردار والكتابات الأخرى في مجلات الدراسات المسـتقبلية – ضئيل جدا.

الخلاصة العامة التي توصل إليها سردار[60] أن المسـلمين ضلـوا طريقهـم وفقدوا قدرتهم على الاشتغال بالاجتهاد وأصبحوا إما متأثرين كليـة بـالتغريب وأما في الحالة رد فعل على هذا. إن الإسلام في حاجة لإعادة تشكيل نفسه على أساس رسالة النبي الأصلية. ويقدم الإسلام – برأي سردار – الاتجاه والتوجيـه والنموذج المعرفي الإرشادي وطريقة التفكير ومقاربة المستقبل بانفتاح نقـدي، فهو دعوة للفكر وللمستقبل وهذا ما يجب غرسه في الأذهان.

---

[60] انظر :

Sardar, The Future of Muslim Civilization; Islamic Futures : The Shape of Ideas to come; Information and the Muslim World: A Strategy for the 21st Century: How WE Know : Ilm and the Revival of Knowledge; and Muhammad for Beginners.

انظر أيضـا :

Sohail Inayatullah, ed. Islam, Science, Postmodernism and Alternative Futures: The Zia Sardar Reader (forthcoming).

يمكن تقسيم عم لسردار إلى ثلاث مقـ ـولات : الأولى معنيـ ـة بمسـ ـتقبل الحضارة الإسلامية نفسها. والأسئلة الموجهة لسردار هي: ما الاتجاهات الجاريـ ـة التي تشكل المستقبلات الإسلامية؟ وماذا يمكن أن يقدم الإسلام للحضـ ـارات الأخرى ولا يجب النظر إلى بناء الحضارة الإسـ ـلامية بنظـ ـرة النمـ ـاذج العظيمة التبسيطية فيجري التنبؤ بعدد المسلمين الملـ ـتزمين بالإسلام أو غـ ـير الملتزمين، بل التساؤل ما كيفيات وطرائق رؤية المسلمين لأنفسهم وللمسـ ـتقبل من خلال رسالة النبي، وما إذا كانوا يسـ ـتخدمون رسالة ا ل ـ ـدى تفسـ ـيرها بشكل عقلاني لكل عصر أم يستخدمون مواقع للمعرفة غريبة عن تاريخهم هـ ـو ما سيحدد مستقبل الإسلام كما حاجج سردار.

المقولة الثانية مهتمة بالعلم الإسلامي ويحاجج سردار بأن العلم الغربي عنيف في مواجهة الذات والمجتمع والمعرفة نفسها، وما نحتاجه هو علم إسلام كلـ ـي أو ووحدة الفكر والقيم والأفكار ومدخل كلـ ـي لدراسـ ـة الطبيعـ ـة والملائمـ ـة الاجتماعية للمحاولات العلمية والفكرية وسيتم في هذا الإطار تجنب التشـ ـظي وافتقاد المعنى ونزعة الاختزال اللامتناهي وادعاء قوة أشبه بقوى إلهية واحتكـ ـار الحقيقة وتهميش وقمع الأشكال الأخرى من المعرفة"[61] بحيث يسـ ـتخدم علـ ـم إسلامي النموذج المعرفي الإرشادي كإطار ليسأل أنواعـ ـا مختلفة الأسئلة (عـ ـن الفقر والاستضعاف ونقص التعليم في البلاد الإسلامية)، وأيضـ ـا لتأطير أسـ ـئلة خارج مشروع العلم والتقنية ودور التنمية العربية. وبحيث يستجيب هذا العلـ ـم الإسلامي لدعوة القرآن للعلم فيسعى إلى المعرفة لتحليل المعاناة الإنسانية ويرفع المرأة والرجل إلى حالة من السمو وليس تركيز البحث على مشـ ـاكل ضئيلـ ـة الجدوى للدول الإسلامية. فهو علم إسلامي له منهجية ذاتيـ ـة موضوعيـ ـة (أي

61 Zia sardar, "Islamic Science: The Way Ahead" (Islamabad, Pakistan: OIC/COMSTECH, 1995), 36 (booklet).

تقوم على رؤية للعالم ليست خالية من القيم كالعالم الغربي)، ويحول البحث إلى

القضايا التي تهم المسلمين. وهكذا فإن ما نحتاجه علم إسلامي ونموذج معـرفي إرشادي يتسم بالكلية وتعدد العقول المعرفية ويلتزم بالنمو والتوزيـع والقيـم والأخلاقيات الأساسية. والالتزام بالقيم مهم جدا في وقت يتحرك فيه الغـرب صوب نزعة النسبية التي بعد الحداثية.

مقولة سردار الثالثة هي مواجهة ما بعد الحداثة بالإسلام. وأفضل من مثـل لهذا الالتقاء ميريل واين دافيز في كتابه "**الخيال المشوه**"[62]. ويتسـاءل سردار مـا إذا كانت ما بعد الحداثة ستحول فعلا الوضع الحديث وسيطرة الغرب أم أنهـا مجرد استمرار لتخيل الغرب المشوه للحضارات الأخرى. وعلى حـين يبـهر الكلام عن نظام المعلومات وتضمينات ثورة العلـم والتكنولوجيـا المثقفيـن العلمانيين، فإن الغالبية في الأقطار الإسلامية ليست في موضـع يسـمح لهـا بالمفاضلة والنقد، فلا زال عليها الحصول على الحاجات الأساسـية كالطعـام والمأوى وحقوق الإنسان الأساسية. وعلى الباحثين المسلمين كمـا قـاوموا الحداثة أن يقاوموا ما بعد الحداثة، فيجب أن يسألوا مـن سيكسـب وكيـف ستؤثر التقنيات الجديدة والقناعات الجديدة على العالم الإسلامي، ولا يعـني هـذا أن على الحضارة الإسلامية أن تبقى في الماضي بل بالأحرى أن تتم إعادة تفسير الماضي لصنع مستقبلات تختلف عن المستقبلات التي بعد الحداثة، فيرى سـردار أن الاعتقاد بأن المسلمين يستطيعون وسيعيدون تفسير الإسلام بشكل عقـلاني للعصور الحالية والمقبلة هو أمل المستقبل.

وإضافة لجهود إبداع رؤية إسلامية معينة للمستقبل بدأ سردار وغـيره في رسم مدى من المستقبلات الممكنة وسنبحث ثلاثة من هذه الشاهد المستقبلية.

62

Sardar and Davies, Distorted Imaginations (London: Grey Seal, 1990).

انظر أيضـا ما صدر حديثـا :

Zia Sardar, Postmodernism and the other: The New imperialism of Western Culuture (London: Pluto Press, 1998).

الأمة كجماعة تفسيرية:

حاجج أنور إبراهيم[63] في مقالة متميزة له في عـــدد خـاص مـن مجلـة "المستقبلات" عن الإسلام والمستقبل بأننا نحتاج لتجاوز التفكير بمصطلحــات العالم الأول والثاني والثالث وأن نبدأ التفكير في المستقبل بمصطلحــات الأمة الإسلامية وأوضح أنور بجلاء ما يعنيه:

1- الأمة مفهوم حركي يعيد تفسير الماضي ويواجه التحديات الجديدة.

2- على الأمة مواجهة المشكلات العالمية كالمشكلة البيئية فالأمة كجماعة مطلوب منها الاعتراف بالمسؤولية المعنوية والعملية عن الأرض كأمانـة، وأن أعضاءها مؤتمنون مسئولون عن وضع الأرض ويجعل ذلك الاهتمامات البيئيـة عنصرا حيويـا في التفكير وعلمنا، وهذا ميدان أولى يجب فيـه أن نشـتغل بشكل فعال بتغيير الأمور[64].

3- يجب النظر إلى الأمة على أنها أداة نقدية كعملية الاستدلال نفسها.

4- العدالة والمساواة مبادئ ومتطلبات أولية للأمة ويعني هـذا الالتزام باستئصال الفقر وتجاوز مناظرة التنمية، لأن هذا الإطار يؤطر القضية في لغة لا نقدية ولا سياسية ويعني البدء في ذلك إعادة التفكير في التجاوز وتنمية التجـارة بين الشمال والجنوب، وكذلك "أدوات جديدة للمحاسـبة الماليــة والتعـامل وتمويل بنية أساسية جديدة للطرق والنقل[65].

5- الالتزام بتوفير المعرفة بالقراءة والكتابة للجميع، فكما كتب أنور إبراهيم "يمكن بالوصول لتعليم مناسب أن يأخذ وعي الأمة مكانه اللائق ويجعـل أمة الغد ممكنة كتجسيد للأخلاقيات الإسلامية الأصلية الثرية بالفكـر النقــدي البناء والخلاق"[66].

[63] "The Ummah and Tomorrow's World", Futures 23, no. 3 (April 1991): 302-310.
[64] المصدر نفسه.
[65] المصدر نفسه.
[66] المصدر نفسه.

وهكذا فإن ما يدعو إليه ليس الحداثة بل لترعة تقليدية نقديـة ومنفتحـة تستخدم الماضي التاريخي لصنع مستقبل مشرق، ولا يجب أن يصبـح مفـهوم الأمة مفهومـا استعماريـا بل مفهومـا يتطلب أن يعمـل المسـلمون مـع الحضارات الأخرى في حوار لإيجاد توافق على المبادئ (وأن يكونوا مسـتعدين للدفاع عن هذه المبادئ وليس كما حدث في البوسنة). إننا نحتاج لاسـتعادة حقيقة للأمة التي عرفت تاريخيـا نماذج لمجتمعات تعددية متعـددة الأعـراق والثقافات والأديان[67] والأمة الحقيقية تحترم حقوق غير المسـلمين كمـا فعلـت دولة المدينة.

مستقبل بلا اسم:

في العدد نفسه من المجلة "المستقبلات" أخذنا "جالزار هايدر" إلى مسـتقبل إسلامي بلا اسم[68] فاكتشف في محاولته لتخيل مثـل هـذه الأمة أنه لا يسـتطيع ذلك. فبعد استغراقه في النوم يصحو عام 2020 ليرى رجـالا كثيرين يتحدثـون مع بعضهم بعضـا ولكن كلا منهم يستشـهد بتعليمات وإرشادات سـادته، وبرغم أنهم يقدمون بعضهم بعضا على أنهم إخوة فإنهم في إحباط باد[69].

ويخلص إلى الرؤية التالية "رأيت مشهدا المستقبلات المسلمين التي تبدو مدينة مفتتة ومحدودة ومقيدة من الخيام المنفصلة، البعض أحياء ومتيقظـون إلا أنهـم منبوذون خارج المدينة ومستمرون في بحثهم عن المدينة ومـن ثم في القراءة والكتابة والحديث بلا خوف إلا من ا تعالى ونبيه إلا أنه لا أسم لأي منهم[70].

وإن أحد المستقبلات المحتملة، حسب معطيات الاتجاهـات الجيوسياسـية الحالية، تفكك الإسلام داخليا وخارجيـا. داخليـا نظـرا للضغوط الخارجية وأيضـا بالتصارع المذهبي والانقسامات السنية الشيعية والنمـاذج المختلفة لمـا يعنيه كون المرء مسلمـا أن العديد من هذه المعارك قضايا ثأر مـن التـاريخ

[67] انظر :

Anwar Ibrahim, The Asian Renaissance.

[68]

Gulzar Haidar, “An ‘Islamic Fuutre’ Without a Name”, Futuers 23, no. 3 (april 1991): 311-316.

[69] المصدر نفسه ، 314.

[70] المصدر نفسه ، 316.

البغيض بدلا من تخيل المستقبلات المرغوبة.وتطرح القوى الخارجية من قبيـل التغيرات في التقنية والعولمة والسياسة العالمية تساؤلا حول ما إذا كان المسـلمون يستطيعون الارتفاع إلى مستوى التحديات التي يفرضها عالم في حالة تحول.

سيستمر الإسلام بالطبع ولكن هل سيكون ثمة مسلمون أهل لهذا الوصف وحتى لو تملك المرء الرعب لهذا المستقبل فإن هذا المشهد المستقبلي يبقى سـؤالا من نوعية أسئلة ماذا لو ... مهم فهو يدفع التفكير النقدي في الذات والجماعة ويدعو لعمل ملموس بامتداد الأمة .

الإسلام كاختلاف :

إذن يمكن أن يصبح الإسلام – بشكل عكسي – من خلال الفعل الإنساني هو الاختلاف في العلم و السياسة العلميين .وكم كتب سردار فإن الإسـلام لا يمكن إغفاله " فسواء جرى النظر إليه كقوة للتحرر أو كخطوة سلطوية للتقهقر نحو العصور الوسطى فإن الإسلام لا يمكن تجاهله "[71] فالإسـ ـلام بالنسبة إلى سردار هو الاختلاف الذي سيضع القرن القادم. وقد حاجج جـالتونج علـى سبيل المثال أن بين الإسلام والغرب علاقة توسع / انكماش، فحيث ينكمـش أحدهما يتمدد الآخر.[72] وعلى حين يفقد الغرب قدرته على الحفـاظ علـى التوسع المفرط واستغلال الطبيعة والآخر فسيأتي إما ليجعل المشروع مسـتمرا (كما فعلت اليابان) وإما ليحوله .

وكما كتب سردار كان من السهل في بداية القـ ـرن العشـرين شـطب الإسلامي – المستعمر و المهزوم و الراكد – من التاريخ و من المستقبل و لكن مع

---

71 Zia sardar , “ islam and the future” . futures 23 , no . 3 (April 1991) : 223 .

72 Johan Galtung Tore Heiestad , and Eric rudeng , “on the last 2500 year in Western History : And Some Remarks on the Coming 500 ” , in The New Cambridge Modern History , Vol . 13. Companion Volume , ed , peter Burke (London : Cambridge University press , 1979) .

بزوغ القرن الحادي والعشـرين فإن الإسلام الناهض الواثق " الأصولي " المنـاضل مفعم بالحياة [73].

ولكن أي إسلام ؟ سيصبح هذا الأمر مهمة الناشطين والمفكرين المشـتغلين بالعالم الإسلامي والمستقبلات الإسلامية : أن يتخيلوا ويصيغوا إسلامـا يصنـع المستقبل ولا ينوء بعبء التقدم في تقنيات الموروثـات و المعلومات والعولمة إسلامـا يجب أن ينشغل في ثورة العلم و التقنية العالمية و لكن في إطـار القيـم و المصطلحات الإسلامية للعلم الإسلامي .

في أوقات تحول الحضارة هذه حيث الفوضى حالة بشكل غير مسبوق ثمـة قطب جاذب واحد يؤدي إلى حالة عالية التعقيد هو حس الاتجاه و الأخلاقيات العميقة و حسن الهدف الداخلي .

إذا استطاع الإسلام تقديم ذلك ستصبح أمة المستقبل ناشطة بالحياة .

ملحق :

توصيات

1- يجب أن تتضمن جهود المستقبل أبعاد تخطيط استراتيجي و توجـهات مستقبلية أبعد تتسم بطابع الرؤية , و يجب استخدام مناهج كمية (بما يفضي إلى الدقة) وكيفية (بما يفضي إلى الرؤية).

2- يجب أن يستكشف المسلمون المستقبلات البديلة ناظرين للواقع علـى أنه منشأ اجتماعيـا ومع ذلك يجب أن يختار الملمون مسـتقبلا معينـا ثم تطوير خطط لتحقيقه .

3- يجب على المسلمين تطوير نماذج محاكاة بالحاسب الآلي ناجمـة عـن النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي و تعكس الاهتمامات الإسلامية .

4- تحتاج الأمة إلى الانشغال بنطاق واسع من الأنشطة المستقبلية المحتملـة و الأقرب للوقوع و المرغوبة و الممكنة أو بعبارة أخرى التنبؤية و الاختباريـة

---

[73] Sadar , “ Islam and the future ” , 223 .

و النقدية و ذلك من خلال مؤسسات مثل منظمة المؤتمر الإسلامي والبنك الإسلامي للتنمية .

5- يجب أن يدير المسلمون بحوثـا عن الأبعـاد الزمنية في الحضـارة للإسلامية (على مستويات متنوعة : على المستوى الفردي و القومي و مستوى الجماعة و المجتمع العالمي) و القيام بمسـوح لتوقعات المستقبل و الرغبات و الاحتياجات و مقارنتها بمشاريع المسوح الأخرى مثل "البشرية عام ألفين ".

6- يجب أن تتضمن جهود تخيل المستقبل و التنبؤ به إثارة القضايا البازغة سواء لمعرفة كيف تخلق أنماط التفكير التقليدي أو معرفة نفعها في التنبؤ .

منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة

إبراهيم محمد زين•

1- مقدمات :

لا يمتري أحد في أن كتاب منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة[1] قـد كتـب من موقع مميز وواضح . رغم أن المؤلف قد اختار لنفسه أن يجادل الإمام الجويني بحجج شيخ الإسلام ابن تيمية . فهذا الوضوح نابع من المباشرة في الاحتكـام لشيخ الإسلام ابن تيمية و تبني منهجه دون مزايدات أو محاولة لتسـويغ ذلـك الأمر بحجج عقلية أو نقلية , إنما يكفي في الأمر بيان وجه الاتباع في منهج ابن تيمية و تحريه في الاقتداء بمنهج السلف الصالح و ميراث النبوة في فهم قضايا الاعتقاد .

لكن كل ذلك الوضوح و التمييز يعاد النظر فيه إذا علمنا أن الإمام الجويني له امتدادات في ذات المنهج , و له نسب عريق في الدعوة إلى ما سبق الإشـارة إليه , و له منافحات و جولات في الرد على المعتزلة وتسفيه مواقفهم و التشـغيب عليهم من موقع العارف بمزالق أقوالهم و فساد تحكماتهم . فالإمام الأشـعري ـ

• دكتوراه مقارنة أديان , من جامعة تامبل , أستاذ مشارك في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان , كلية معارف الوحي و العلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا , و رئيس قسم الفقه و أصوله بنفس الجامعة .

[1] تأليف د . أحمد بن عبد الله آل عبد الطيف , نشر مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية بالرياض , عام 1414 هـ / 1993 م .

من قبل ـ قد رأى خطورة الاتجاه الاعتزالي ـ كمنهج في فهم العقيدة ـ

على وحدة الأمة و على منهج الاتباع و الاقتداء بالسلف الصالح من تلك الأمـ ـة . فخرج لذلك عن الاعتزال مثلما خرج عن ثوبه في المسجد الجامع بـ البصرة , كما تحكي الروايات بصورة فيها مزج بين الجد و الهزل , الجد في الالتزام بمنـ هج السلف ـ كما عبر عنه الإمام أحمد بن حنبل ـ والهزل مما عليه المعتزلة مـ ن تحكمات عقلية تدل على فساد الطبع و الخروج عن حيوية و بسـ اطة الإسـ لام و حنيفيته السمحة التي تسع النظر الجمهوري و النظر الصفوي على حد سـ ـواء دون شطط أو تمحل . فالإمام الجويني من رواد التأسيس الثاني لمذهب الأشـ عري بعد الإمام الباقلاني . و الحال كذلك لا بد من إثبات دعوى الفصل بين أشـ عرية الأشعري من جهة و أشعرية الجويني من جهة ثانية . فإن صحت هذه الدعـ ـوى و ثبت مفارقة الإمام الجويني لمنهج الأشعري نستطيع مرة أخرى أن نسم محاولـ ة المؤلف في كتابة قيد المراجعة بالتميز و الوضوح من موقعه في النظر إلى الإمـ ام الجويني و منهجه في فهم العقيدة الإسلامية .

مرة أخرى يضيع الإمام الجويني بين ترجمة الإمام الذهبي له في سير أعـ ـلام النبلاء وبين ترجمة تلميذ الإمام الذهبي ابن السبكي في طبقات الشافعية. رغـ م تقدير ابن السبكي لشيخه إلا أنه أبدى تبرما" واضحا" بتعليقات الإمام الذهـ ـبي على سيرة الإمام الجويني ودخل في معاظلات واسـ تدراكات ـ في أحسن الأحوال ـ على اختيارات الإمام الذهبي في عرض سيرة الإمام الجويني و الحكم عليها . فبين تبجيل ابن السبكي و حصافة الإمام الذهبي في النظر إلى شيوخ المذهب الأشعري تقع الصورة المتوازنة عن شخصية الإمام الجويني . و مرة أخرى تتضح معالم موقف د. أحمد عبد اللطيف من زخم الترجمات المختلفة للإمام الجويني و محاولة الترجيح بين هذه الترجمات و المعارضات , باتخاذ موقف حصيف يذكر بموقف الإمام الذهبي .

إذا الأطروحة الأساسية التي نحن بصدد مراجعتها في هذا الكتاب تبدو في غاية الوضوح :وهي النظر إلى منهج إمام الحرمين الجويني في تناول العقيدة الإسلامية ومحاولة تقويم ذلك النظر عن طريق الاحتكام إلى منهج السلف كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية . فذلك يعني إعادة فهم منهج الجويني بإعادة تركيبه

على معالم نظر شيخ الإسلام ابن تيمية في قضايـا ومنهج العقيدة كما فهمـها السلف الصالح. ويبدو لأول وهلة أن الأمر مجرد مقارنة بين منهجين على سبيل محاكمة منهج بمنهج آخر ولكن بالتدقيق في الأطروحة الأساسية يتضح لنـا أن الأمر أكثر تعقيدا" مما بدا لنا، حيث إن ما يراد بيانه هو المنهج السليم في النظـر إلى العقيدة وذلك يقتضي محاكمة وأصولا" للاحتكام، فأفضل سبيل لأجـراء محاكمة ناجزة هي اختبار الإمام الجويني الذي اتهم بانحرافه عن أشعرية الإمـام الأشعري التي هي في الأصل التزام واع ورشيد بمنهج السلف كما بينه الإمـام أحمد بن حنبل، وأيسر سـبيل لبيان أصول الاحتكام هي الاتصال بشيخ الإسـلام ابن تيمية، الذي كانت له جولات وصولات في بيان التخليط الـذي أحدثـه متأخرو الأشاعرة على منهج السلف. والحال كذلك فإن منهج المقارنة ما هـو إلا غطاء فكري وعلمي لقضية في غاية التعقيد وموغلة في تلافيـف نظامنـا الفكري والديني وهي قضية التأويل، ولقد بين د. أحمد عبد اللطيف بوضـوح لا مرية فيه أن من الأسباب الأساسية في اختباره للإمام الجويني "ولا سيما فيمـا يتعلق بتأصيله لقاعدة التأويل – في تلك المدرسة – للظواهر النقدية المخالفـة للمقررات العقلية في نظرهم"[2]. إذا في فهم العقيدة ومهج المتكلمـين كما حـاول د. أحمد عبد اللطيف بيان ذلك الأمر في بحثه.

ولما كانت مسألة التأويل هي قلب الخـلاف المنـهجي بـين "المذاهب الكلامية" وبين "المدرسة السلفية" فقد حاول الكاتب بدقة صياغـة الأسئـلة الأساسية في المنهج حـول كيفية إثبات العقائد وهل يستدل على العقائد بـالنقل أم بالعقل وما هو السبيل حـال التعارض بينهما؟ وكيف نلجأ إلى التأويل ومـا هي ضوابطه؟ وهذه الأسئلة تقود إلى التمييز بين المراتب النصوص ولكن المعـالم الرئيسية للمنهج تجر النقاش إلى قضية التأويل وموقعـها في النظـام الفكـري

2 منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ، ص 11.



الدينـــي. ولقد أفلح الباحث صنعا" جعل من الخـــلاف المنـــهجي بـــين

النوع من الخلاف والذي على أساسه يمكن تحريـ ـر القـ ـول دون اللجـ ـوء إلى التفاصيل التي تضيع معالم القضية الجوهرية. والتي قد تنتـ ـهي إلى تحكمـ ـات يستسهل الناس الخروج عنها بدعوى أن الخلاف لفظي ولا طائل وراءه، ولكن حينما ينعقد الخلاف حول منهج النظر تتضح معالم الخلاف ويبـ ـدو الفـ ـارق واضحا" طرح الأسئلة أو الوقوف عند ظواهر الكلام والتفويض دون تجـ ـهيل ولا افتئات. قد يصل الخصمان إلى النتيجة نفسـها أحيانا" ولكن ذلك لا يعـ ـني الاتفاق على الأمر إذا كان الطريق الموصل إلى تلك النتيجة ليس هـ ـو . فقضايا العقيدة تؤخذ بمنهج اتباع فيه اقتداء بالرسول الكريم ﷺ وبالمنهج الذي علمه لأصحابه، فما لم يكن المنهج المتبع والنتيجة المتوصل إليها جزءا من الشريعة فثم بدعة لاتؤمن عواقبـ ـها، وإن اتصلـ ـت في بعـ ـض جوانبها بصورة عرضية بمسلمات العقيدة الإسلامية. إذا فالمنهج هـ ـو الـ ـذي يهدي إلى السبيل وهو جزء حيوي وجوهري بالنسبة إلى التمييز بـ ـين الحـ ـق والباطل. ولذلك فقد أولى المؤلف عناية فائقة لدراسة منهج الإمام الجوينـ ـي في دراسة العقيدة. ورغم أن البعض قد يرى أن هذا الأمـ ـر لا يحتـ ـاج إلى تبرير بسبب أن دراسات العقائد تعني في الأصل بالكليات وسبل تحصيلها ومن ثـ ـم تكون قضايا المنهج هي الأساس الذي تدور حوله تلك الدراسـ ـات. ولكـ ـن حينما يعاد تصنيف المدرسة الأشعرية في إطار "المذاهب الكلاميـ ـة" في قبالـ ـة "المدرسة السلفية" يبدو واضحا للناظر المحقق أهمية النظر في قضايا المنهج حتـى تتضح معالم الفروق الدقيقة في مسائل العقيدة، ليس من باب كونـ ـها فروقـ ـا" بسبيل نظر اجتهادي ولكن تكونها فروقا" انعقدت على أساس منهج الاتبـ ـاع وتحريه أو الاستبداد بالنظر العقلي والانزلاق مع هواه تحت أي مسـ ـمى مـ ـن المسميات، وتتفاوت حدود الانزلاق بين الانعتاق التام أو الزلات والسـ ـقطات المعدومة بين الفنية والأخرى، ولكن يبقى الفاصل الجوهري هو كيفية حـ ـدوث هذه السقطات فإن استطعنا ردها إلى المنهج فذلك يبين خطورتها وعظمها أمـ ـا

إن كانت من بنات سوء الفهم فذلك أم هين حينما تستبين معالم الحجة، أمـا الخلاف المنهجي فهو خلاف طرائق ومسلمات وسبيل الرجوع فيه إلى الحـق مفتقر إلى عون من ا ثم جهد علمي غزير حتى ينقدح الحق في روع المخالـف وتستبين السبيل أمامه.

لاشك في أن دخول صناعة المنطق اليوناني في المجال العربي الإسلامي قد عكرت صفو البيان وملكة التعبير، ولا سيما أن المشتغلين بالنطق الأرسـطي في أول أمرهم كانوا من السريان الذين استغلقت العجمة عليهم وفشـلوا تمامـا في نقل معاني المنطق الأرسطي إلى البيان العربي دون الوقوع في تحكمات مباني النطق الأرسطي المرتبط باللغة اليونانية، وليس أدل على ذلك مـن المنـاظرة الشهيرة التي سجلها أبو حيان التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسـة) بيـن السيرافي اللغوي الشهير ويونس بن متى والتي خرج منها المنطق اليوناني بهزيمة ساحقة بسبب جهل يونس بن متى بمعاني الحروف العربية، وسوء قدرتـه في التعبير عن نفسه بلسان مبين، وعدم درايته بارتباط صناعة المنطق باللغة مما حـدا الفارابي – تلميذ يونس بن متى –فيما بعد في كتابة سفره القيـم (**كتـاب الحروف**)[3] ومحاولة تدشين معاني المنطق الأرسطي في رحم اللغة العربية. ولـما بلغ الأمر عصر الجوينـي بدا واضحا أن صناعة المنطق قد التحمـت بالبيان العربي وتجرد المنطق الأرسطي – تماما عند البعض – عـن جـذوره الوثنية وظلاله اللغوية المرتبطة باللغة اليونانية على يد المدرسة الأشعرية، وصار المنطق صناعة مأمونة العواقب وأداة فعالة في يد المدرسة الأشعرية للانتصـار لعقيـدة السلف – كما يرى البعض – إذا فالحديث عن صـناعة المنطق دون الانتبـاه لذلك التاريخ الثري والمعقد الذي وقع للمنطق اليوناني في ظل الحضارة العربيـة الإسلامية لهو الحديث فيه كثير من التعميم والخطأ البين، فنظرية الحد والبرهـان

---

3 Muhsin Mahdi: "Language and logic in Classical Islam " *in Law and Logic in Classical Islam*, ed. G.E. Von Grunebaum, Woesbaden: Otto Harraswitz, 1970.

ليست هي كما حررها المتكلمون في زمان الجوينـ ـي وكما هي عليه في المنطق

الأرسطي، والنقد الرائع الذي قدمه شيخ الإسلام ابن تيمية لنظرية الحد لم يكن ممكنا" لولا ذلك التاريخ الذي مر به المنطق الأرسطي داخل المدرسة الأشعرية، فالتصفية قد بدأت منذ صار التعبير عن معاني ذلك المنطق في اللغة العربية ومنذ أن صار البيان العربي يسع بعض معاني المنطق الأرسطي ولا يألف بعض تحكماته الناتجة من خصوصيات اللغة اليونانية. فإن كان ذلك كذلك فأي محاولة للتلبيس وذم المنطق دون معرفة الحيثيات لهي حديث يقبل من العامة والسوقة ولا يصح من الأقفال.

هذه المقدمات السابقة هي علاوة على مراجعة هذه السفر القيم فمن أراد الدخول في عالم د. أحمد عبد اللطيف الفكري دون التعريج عليها فله ذلك. لكن قصد من هذه المقدمات زيادة حالة التحفز الفكري والعلمي حتى لا يسلم القارئ لما هو ومميز بمجرد أنه قد قيل عنه كذلك. والحال كذلك فـإن مجرد التأكيد على منهج السلف والإشارة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية تبعث على الطمأنينة الفكرية والعلمية لدى القارئ ومن ثم تفوت عليه ملكة التحفز التي لا غنى عنها لفهم أي قضية من القضايا، وحسبك داعيـة لأن تكون مستفزا" عطلا" من الوعي حينما يكون الأمر متعلقا" بقضايا العقيدة الإسلامية ومنهج فهمها.

2. قضايا الكتاب الرئيسية:

يتكون هذا السفر القيم من مقدمة وباب تمهيدي ثم ستة أبـواب لبحـث قضية المنهج في دراسة العقيدة عند إمام الحرمين الجوينـي مقارنـة "بالمنهج السلفي الصحيح" وخاتمة فيها تلخيص لأهم قضايا البحث والمقارنات الأساسية التي خلص لها.

غني عن البيان من أن المقدمة مثلها مثل كل مقدمات الرسائل الجامعية قـد علمت على بيان أسئلة البحث الأساسية ثم انتقلت لمحاولة إيجاد مساحة علميـة بين الدراسات السابقة لهذا البحث، وتسويغ أمر الكتابة عـن منـهج الإمـام الجوينـي في دراسة العقيدة، ثم بيان محورية دراسة العقيدة عن طريق التركيـز على بيان المنهج الذي يبين الفروق الجوهرية بين مقـالات السـلف الصـالح

والمذاهب الكلامية.

ولقد جاء الباب التمهيدي حاويا لجملة من الموضوعات تركـ ـزت على سبيل الإجمال حول "حياة إمام الحرمين" وذلك عن طريق بيان الحالة السياسـ ـية حيث إن إمام الحرمين قد عاش بين سنتي (419-478هـ ـ) وذلـ ـك جعلـ ـه يشهد عصري الخليفتين القائم بأمر ا والمقتدي بأمر ا .

ثم ركز الباحث في سرده على جملة الاضطرابات السياسية والانقسـامات التي عاشتها الدولة الإسلامية في ذلك العصر من سيطرة للدولة الفاطمية علـ ـى بلاد المغرب ومصر، والدولة الأموية بالأندلس، والدولة الغزنوية في بلاد الأفغان والبنجاب وخراسان، ثم ما كان من أمر الحروب بين أبناء وأحفاد السـ ـلطان محمود الغزنوي بعد وفاته – وما كان من حروب بين السلاحقة وأبناء محمـ ـود الغزوني للسيطرة على خرسان، وأخيرا" ما كان من أمر سيطرة السلاجقة علـ ـى عاصمة الخلافة بعد أن احتمى بهم الخليفة حينما علم بالمراسلات السرية الـ ـتي وقعت بين البساسيري والفاطميين، ثبات سوء عقيدة البسـ ـاسيري ومن ثم طرد بني بويه على يد السلاجقة وإحلال السلاجقة مكانهم ثم ينتقل الباحث بـ ـذات الملكة في السرد التاريخي التي يعوزها التركيز والإحكام ومضاهـ ـاة النصـوص للحديث عن الحالة الاجتماعية معتمدا بصورة أساسية على ابن كثير وفي بعـ ـض الحالات على ابن أثير مبالغا في دور العيارين ومشوشا على نصه الأساسـ ـي في الخلط بين ما هو سياسي وما هو علمي وما هو اجتماعي على صعيد واحد. ثم ينتقل أخيرا إلى وصف الحالة العليمة بأنها "وفي هذا العصر أغلق باب الاجتـ ـهاد في الفقه وسرى فيه روح التقليد وبرز فيه التعصب الشديد للمذهب"[4]. وكـ ـأن الحالة العلمية كلها يمكن أن تتلخص في الفقه على حين النص الأساسي لهـ ـذا البحث يعني بقضايا علم الكلام والتي يبدو واضحا من هذا البحـ ـث الزخـ ـم العلمي الذي وصده الباحث بجدية وعمق في باقي أبـ ـواب البحـ ـث. ويبـ ـدو واضحا أن صنعة السرد التاريخي ومراعاة وضع صورة كلية عن طـ ـريق ضـم

[4] منهج إمام الحرمين، ص 28.

أجزاء متناثرة دون التأثير عليها والتدخل السافر في فرض طريقة لفهمها لم تبلغ المدى الذي بلغت فيه قدرة الباحث على مضاهاة نصوص على الكلام والمنطـق والعقيدة بعضها ببعض. ومحاولة استقصاء جميع المعاني الـتي احملـها ثم بيـان الراجح من المرجوح بسبيل يدعو للإعجاب والتقدير لمن له إلمام بتلك الصناعـة أو حتى لمن يكن له حظ وافر منها بسبب سلاسة الأسلوب وانسيابه، ولكـن صنعة السرد التاريخي قد تخلفت كثيرا عن الغرض المطلوب بيانه في هذا الفصـل ويستثنى من ذلك في هذا الباب التمهيدي ما جاء في الفصـل الرابـع حـول مؤلفات الإمام الجوينـي ومحاولة تصنيفها وترتيبها ترتيبا تاريخيـا وعلميـا. وكذلك تصديه لبيان أمر بضاعة الإمـام الجوينـي في علـم الحديـث، ثم احتجاجه بما ذكره شيخ الإسلام ابن تميمة في هذا الصـدد وبيان أن شـيخ الإسلام قد تتبع الأحاديث التي احتج بها الإمام الجوينـي في موسوعته الفقهية "نهاية المطلب في دراسة المذهب" وباقي مؤلفاته الأخرى وخلوصه من ذلـك بضعف بضاعته في هذا الجانب. وتصل دقة الملاحظة في هذا الفصـل مداهـا حينما يقوم الباحث بمحاولة تصنيف مؤلفات الإمام الجويني في علم الكـلام إلى مجموعتين من ناحية علمية وتاريخية، وذلك باستخدام منهج التنـاص والتتبـع التاريخي والعلمي لتلك المؤلفات ويخلص إلى أن: المجموعة الأولى تحتوي علـى التلخيص ثم كتابي الشامل والإرشاد اللذين يبدو التزامن واضحا في تأليفـهما. والمجموعة الثانية : تحتوي على النظامية والغياثي والبرهان. وتتطور هذه القـدرة التحليلية العميقة في الفصل السادس من هذا الباب التمهيدي، حينما يتنـاول الباحث مذهب الجويني الكلامي وإضافاته للمذهـب الأشـعري في قضايـا الصفات والذات ثم في الفصل الذي يليه الذي عقده لبيان طرق الإمام الجويني في دراسة العقيدة من تحديد المصطلحات وطرق الاسـدلال والبرهـان علـى العقيدة عن طريق العقل والسمع والمعجزة. وكل ذلك يجعلنا نقول : إن الباحـث قد استوفى الغرض المطلوب واحتج له بصورة متسقة ومنظمة وقائمة على أهميـة تتبع التطور الفكري للمؤلف وليس الحكم عليه من كتاب واحـد أو مقالـة مجتزأة. وكل ذلك يجعلنا نزداد ثقة بأن ما يلي هذا الباب التمهيدي سـيكون

أغزر بحثا وأعمق رؤية مما قصر الباحث فيه حال استخدامه لصنعـه السـرد التاريخي.

الباب الأول بكثير من الاختصار والتبسيط هو محاولة الباحث لبيـان مسألة الحد عند الإمام الجويني بحسبانها تقع في دائرة عناية الإمام الجويني بضبـط وتحديد مصطلحاته العقدية، ثم محاولة الباحث بيان الاتفاق والاختلاف بين نهج الإمام الجويني في النظر إلى "نظرية الحد" وبين انتقادات شيخ الإسلام ابن تميمـة لها.

ثم من بعد ذلك ينتقل الباحث في الباب الثاني إلى معالجة الشق الثاني مـن معالم المنطق المكون من نظريتي الحد والبرهان. ويتناول قضايا البرهـان تحـت عنوان "منهجه (أي الإمام الجويني) في الاستدلال العقلي على العقائد " الـذي يحتوي على جملة من الفصول كلها تعنى ببيان أنواع البرهان العقلي التي اسـتند إليها الإمام الجويني في مرحلتيه الكلاميتين الأولى: وهـي مرحلـة الشـامل والإرشاد التي اسـتخدم فيها البراهين التالية: (أ) قياس الغائب علـى الشـاهد، (ب) إنتاج المقدمات والنتائج، (جـ) السبر والتقسـيم، (د) الاسـتدلال بـالمتفق عليه على المختلف فيه. أما في المرحلة الأخرى فقد بين إمام الحرمين أن الطرائق السابقة في الاستدلال إنما تعزى لأئمة المذهب الأشعري، وعليه حينمـا ألـف كتاب البرهان استعاض عن تلك الطرائق بطرائق جديـدة هـي: (أ) السـبر والتقسيم المنحصر لا المنتشر، (ب) البرهان المستند، (جـ) برهان الخلف. وقـد سعى الباحث إلى تتبع جملة البراهين التي اسـتخدمها الجويـني في حجاجـه الكلامي سواء تلك التي نص عليها صراحة أو تلك التي تستشـف من نقاشـه وقام بتبويبها وتنظيمها بصورة دقيقة ومفيدة، ثم عقب علـى كـل ذلـك بالدخول في محاجات كلامية ومنطقية مع مواقف، وقد توسع كثيرا في قضية قياس الغـائب على الشاهد وقياس الأولى في الاحتجـاج في مسـائل العقيـدة الإسـلامية. ويستشف من نقاشه المستفيض لهذه القضايا المنهجية في الدلالة على جـدوى البراهين العقلي والاحتجاج بها في مجال العقائد على أن موقف شيخ الإسـلام

ابن تيمية من المنطق هو موقف متوازن لا ينم على الرفض التام أو القبول ولكنه موقف نقدي يسعى لإيجاد أرضية مشتركة تجرد المنطق من خصوصيته اليونانية، أي خصوصية ارتباطه باللغة والميتافيزيقيا اليونانية.

وبعد ذلك يجرد الباحث كل معرفته العميقة بالأصول واللغة والتفسير لبيـان معالم منهج الإمام الجويني في الاستدلال السمعي بالقرآن على العقائد في البـاب الثالث من بحثه. ولعل هذا الباب هو الأطول أبواب الكتاب وأهمها وأكثرها ثـراء لفهمنا لمنهج الإمام الجويني، وينقسم الباب إلى جملة من الفصول لمناقشة قضايـا الاستدلال بالنص والظاهر، ثم منهج إمام الحرمين في تأويل الظواهر، ثم نقـد منهج إمام الحرمين في التأويل وبيان موقف السلف منه ومن فهمه للتفويـض، ثم أخيرا قضايا الاستدلال بالمفهوم وفي كل ذلك يسعى الباحث لفـهم مراتـب نصوص القرآن الكريم ودلالتها على العقائد في قضايا الصفات الخبرية والمعنوية، ومسائل القدرة الإلهية وتعلقها بالفعل الإنساني وبقية السمعيات، وفي كـل ذلـك أثبت الباحث قدرة فائقة على التحليل والتتبع لآراء الإمام الجويـني في كـل مراحله الفكرية مقارنا بينه وبين المتكلمين من جهة وبينهم جميعا وبين شـيخ الإسلام ابن تيمية من جهة أخرى، ولا يسعنا إلا القول بأن الباحث قـد فـهم أهمية الاستدلال اللغوي وأن المنهج القويم في ذلك قائم عل فهم معنى البيـان العربي الذي ترتل به القرآن المجيد وكيف فهمه الصحابة والتابعون والذي قصـد به تبليغ قضايا الفهم والعمل على المعنى المطلوب وليس الاستبهام والغمـوض. ولعل هذا المبدأ مهم في التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المراد فهمـه وجعـل نقطة الارتكاز بين المنشأ للنص والمتلقي له هو المعنى المراد فهمـه دون إنكـار المعنى الحقيقي، والذين ذهبوا إلى جعل المعنى الحقيقي نقطة الارتكاز ومن ثـم تأويل كل معنى يمكن أن يفهم قد اشتطو كثيرا وتكلفوا عنتا ووقعوا فـي كثـير من المحظورات اللغوية والعقدية.د

وفي هذا الباب المهم من البحث يتعرض الباحث إلى قضية التأويل وهـي لب بحثه وتمثل آصرة الخلاف بين منهج السلف والمذاهب الكلامية وتتصل بها قضية التفويض ويبدو للناظر المحقق – مرة أخرى – أن الخـلاف في قضيـة

التأويل تتجلى معانيه في فهم معنى التأويل وإلحاقه بمعنى الرسالة الإلهية وهدفها. وذلك يجعلنا أمام موقفين لا ثالث لهما أولهما: إن كان الهدف من الرسالة الإلهية هو البيان لشيء يعلو على البيان للوقوف على المعنى الذي يلائم المدى المحدد للمعرفة البشرية واعتبار المعاني العميقة والحقيقية لا تقع في وسع المعرفة البشرية، وإنما الأحوط التزام الصمت والتدبر في صمت يغني عن القول. وثانيهما: وهو الخلاف الموقف الأول ونحسب أنه موقف الإمام الجويني الذي يؤكد على ما هو أعلى من مدى المعرفة البشرية وبذلك تتلخص نظريته اللغوية في النظر إلى النصوص الإلهية من هذا الموقف. وربما يقال إن محل الخلاف بين الإمام الجويني وشيخ الإسلام ابن تيمية هو خلاف حول نقطة الارتكاز في المعرفة هل هي ا أم الإنسان؟ وربما يذهب البعض إلى أن الخلاف الوحيد في مسألة الاستدلال السمعي بين الجويني ومذهب السلف في فهم مسألة التأويل في بعض القضايا بعينها وليس بسبب نهج في الفهم، وكذا الحال في فهمه لقضية التفويض وفي توسعه – أحيانا – في مسألة المفهوم؟ لكن على الأساسيات بين منهج الجويني ومنهج السلف، ويبدو واضحا بعد وعمق نظر إمام الحرمين. وبعد هذا الباب الذي تتضح فيه نقاط الخلاف والاتفاق بين منهج السلف ومنهج الإمام الجويني في الاستدلال على العقائد بالقرآن الكريم – حسب رأي الباحث – ينتقل الباحث على الباب الرابع الذي يناقش فيه منهج إمام الحرمين في الاستدلال بالنسبة على العقائد.

ولا يمتري أحد في أن الباحث قد أمسك بخيوط قضايا الاستدلال بالخبر المتواتر وخبر الآحاد عند إمام الحرمين والمدارس الكلامية على وجه الإجمال، ثم بين موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالنسبة في إثبات العقائد وعرض ذلك الموقف إلى ما استقر عليه القول عند أتباع منهج السلف. وقد أثبت الباحث – أيضا – قدرة فائقة على التتبع الدقيق للتعريفات المختلفة للخبر المتواتر وللشروط التي اتخذت في اعتباره ولأمر إفادته للعلم اليقيني. كل ذلك وقد تتبع بدقة تطور موقف إمام الحرمين في كتبه المختلفة في شأن القول في الخبر

المتواتر، ثم حاول بيان الفروق بين موقف إمام الحرمين وبين المعتزلة ثم ما هي الصلة بين موقفه وموقف الإمام الأشعري الذي يقبل خبر الآحاد في الاستشهاد على العقائد، وكذلك موقف الإمام الباقلاني الذي تبع الأشعري في ذلك – دون إكثار في إيراد الأمثلة في هذا المجال كما فعل الأشعري. وخلص الباحث بعد ذلك للتمييز بين موقف الجويني من الناحية النظرية والذي يقضي بأن الخبر المتواتر حجة في الاستدلال في مجال العقائد لأنه يفيد العلم الضروري، ويذهب الجويني من الناحية العملية للاستدلال بخبر الآحاد إن لم يعارض ذلك الخبر دلائل العقول، ويؤكد الباحث هذا المعنى قائلا: "وينبغي أن نقرر هنا أن حجية المتواتر والآحاد في باب العقائد عند إمام الحرمين مرهونة بعدم مخالفتها للأدلة العقلية عنده وإلا أسقط حجيتها وتناولها بالرد والتأويل"[5].

ورغم صراحة هذا النص السابق – في رأي الباحث – في مفارقة إمام الحرمين لمؤسس المذهب الأشعري من قبله في شأن الاستدلال بالنسبة في مجال العقائد إلا أن القسمة بين الموقف النظري لإمام الحرمين في التعامل مع الأخبار المتواترة وأخبار الآحاد والاقتضاء العملي الذي جعله يختار من نصوص السنة سواء أكانت متواترة أم أخبار آحاد في الاستدلال على العقائد بحيث إنها تتسق مع دلائل العقول. هذا التمييز بين الموقف النظري والموقف العملي لا يبدو واضحا بل إنه من الممكن القول : إن هذه القسمة نفسها تحتاج لأن تثبت أولا حتى نستطيع أن نحاكم على أساسها موقف إمام الحرمين في شأن الاستدلال بالنسبة في إثبات العقائد.

ثم ينتقل الباحث إلى إيراد أمثلة من مواضع استدلال إمام الحرمين بالمتواتر من السنة في إثبات العقائد مثل : (1). ظهور القرآن على يد النبي ﷺ، (2). وقوع التحدي بالقرآن، (3). ظهور المعجزات من النبي ﷺ، (4). عذاب القبر، (5). إثبات البعث، (6). إثبات الميزان وصفته، (7). رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، (8). صحة إمامه أبي

[5] منهج إمام الحرمين، ص 370 .

بكر. ويبدو من الأمثلة التي ذكرها الباحث أن إمام الحرمين قد سير غور مسألة الاحتجاج بالخبر على وجه الإجمال، واستدل على حجيته إن كـان متواتـرا بطريقة أكثر إقناعا حيث إن الكثرة عنده هي إحدى القرائن التي تحف بالخـبر حتى يصير متواترا يفيد العلم وليست هي القرينة الوحيدة، فالعبـرة بالقرينـة وليست بالعدد المجرد وإذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم بالخبر. وأخيرا فـإن العلم الاضطراري لا يقع إلا في الأمـور المحسوسـة ولا يكـون في الأمور الاستدلالية بأي حال من الأحوال حسب موقف الجوينـي.

وبالمنهج السابق نفسه يسعى الباحث إلى النظر في قضية جد شائكة وهـي موقف الأشاعرة المؤسسين للمذهب – الأشعري والباقلاني – من الاحتجـاج بخبر الآحاد في مجال العقائد. ويعد أن ينقل نص الإمام الأشعري في الإبانة الدالة على الاحتجاج بجميع الآثار الثابتة عن رسول ا صلى عليه وسلم في مجـال العقائد دون التمييز بين المتواتر منها أو الخبر الآحاد أو جعل هذه القسمة هـي الفيصل في أمر الاحتجاج أو عدمه، يقول الباحث: "وهذا النص يدل علـى أن منهج أبي الحسن الأشعري الاحتجاج بكـل ما ثبت عن رسول ا ﷺ ونقل عنه وأن مخالفة هذا المنهج زيـغ وضـلال"[6]. إذا فموقـف الأشعري واضح في الاحتجاج بالسنة في مجال العقائد، فأن صحت السنة فـهي منهجه في إثبات العقائد دون الالتفات إلى كونها من باب المواتـر أو الآحـاد خلافا لما عليه الأمر عند المتكلمين الذين لا يحتجون بخبر الواحد في مجال العقائد بسبب عدم إفادته للعلم عندهم. ثم ينتقل الباحث من ثم إلى موقـف البـاقلاني الذي يخلص فيه بعد جملة من الأمثلة التي ذكرهـا البـاقلاني في التمهيد في الاحتجاج بالسنة في مجال العقائد إلى قول الباحث: "ومقصدي أن البـاقلاني لم يرفض حديثا بحجة أنه من قبيل الآحاد ولا تقوم به حجة كما كـان يفعـل المعتزلة"[7]. فإن كان ذلك هو موقف كل من الباقلاني والأشعـري في شـأن الاحتجاج بخبر الواحد في مجال العقائد فلا بد من محاولة فهم موقف الجوينـي

[6] منهج إمام الحرمين ، ص 383 .
[7] منهج إمام الحرمين ، ص 385 .

في هذا الصدد ورأى الباحث أن السبيل إلى ذلك هو تلمس إجابة إمام الحرمين على سؤال : مدى إفادة خبر الواحد للعلم .يبدو واضحا أن لإمام الحرمين موقفين في هذا الشأن فالموقف الأول الذي سجله في الإرشاد والبرهان متابعا الإمام الباقلاني في القول بأن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن مثل تلقي الأمة له بالقبول فذلك يجعله يفيد العلم لكن إمام الحرمين في البرهان كذلك يخالف هذا الموقف "ويشتد نكيره على من يرى أن خبر الواحد يحصل به العلم" كما ذهب إلى ذلك الباحث معلقا على نص للجويني في البرهان يقول فيه الجويني: "ذهبت الحشوية من الحنابلة وكتبه الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم وهذا خزي لا يخفي مدركه على ذي لب" ثم ذهب الباحث في محاجة مطولة تفنيد قول الجويني في هذا الأمر وتلخيص موقف الجويني من خبر الواحد إلى أنه يحتج به في العقائد إذا ثبت عدم مخالفته للعقل. ثم يذكر أمثلة من الإرشاد والشامل أضرب فيها الجويني على الاحتجاج ببعض أخبار الآحاد لمخالفتها لمقتضيات العقول عنده وحاول جاهدا تأويلها. ولكن إمام الحرمين نفسه في النظامية يستدرك على موقفه الأول استدراكا ليس في آلية النظر إلى خبر الواحد من أنه يفيد العلم ولكن بسبب صحة نسبته للرسول ﷺ مع تسليمه بأنه لا يفيد القطع بسبب ظنية ثبوته إلا أنه قد اكتفى بقبول خبر الواحد تدينا وعلى سبيل غلبة الظن إن كان مدلوله غير مستحيل من جهة العقل، لأن رده هو سبيل المرتابين في الدين. وأما إن كان أخذ ظواهر خبر الواحد يتعارض مع التنزيه فإنه كذلك في النظامية لم يقم برده كما فصل في البرهان وغيره وإنما دعا إلى أهمية قبوله وتفويض معناه إلى الرب لأن التأويل من سبيل المبتدعين.

ثم ينتقل الباحث بعد ذلك إلى بيان مواضع استدلال إمام الحرمين بأخبار الآحاد في إثبات العقائد وفقا لتحليله السابق لمواقف إمام الحرمين في كتبه المختلفة في هذا الصدد وحصر هذه المواضع في الآتي: (1). إثبات السحر،

(2). إثبات الجن، (3). إثبات عروج أرواح المؤمنين إلى الجنة، (4). إثبات الصراط وصفته، (5). إثبات الشفاعة لأهل الكبائر. ويبدو جليا أن الباحث لم يعر أي انتباه لما استقر عليه القول في وصف الاتجاه الأشعري بأن قد حمل بذور القول في مسائل الاحتجاج بخبر الواحد في مجال العقائد والموقف من مسألة التأويل في كتاب الابانة على نهج يوافق مقالة أهل الحديث عموما منهم السلف على وجه التحديد لكن تلك البذور لم تثمر أشجارا وارفة في كتابه اللمع بل إن الموقف من تلك القضايا قد تبدل، وهذا التردد – فيما بعد – في المدرسة الأشعرية يعزى إلى هذين الموقفين للإمام الأشعري بين الإبانة واللمع وعليه يمكن القول إن موقف الجويني من الاحتجاج في مسألة العقائد بخبر الواحد في النظامية الذي سمته القبول تدينا لظاهر خبر الواحد وعدم تأويله إذا تعارض مع دلائل العقول ثم موقفه الآخر في الشامل والبرهان الذي يرجح فيه التأويل حال التعارض ويقبل الاستدلال بخبر الواحد شريطة اتفاقه مع دلائل العقول ولعل هذا التردد في موقف الجويني يدل على اتجاه أصيل في علم الكلام الأشعري. وعليه فإن التوتر الظاهري والعميق أحيانا في المذهب الأشعري إنما يرد إلى موقف الإمام الأشعري نفسه بين الإبانة واللمع في قضية التأويل.

ثم يسعى الباحث في خاتمة هذا الباب بنقد موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالنسبة في إثبات العقائد في ضوء المنهج السلفي ويحاول جاهدا تركيب حجته الأساسية على عدم اشتغال الجويني بالحديث وضعف بضاعته في هذا المجال ثم بيان بعض الفروق الدقيقة بين موقف شيخ الإسلام ابن تيمية في شأن الاستدلال بالنسبة في مجال العقائد وبين موقف إمام الحرمين. ولا شك في أن دعوى عدم اشتغال الجويني بالحديث وعدم معرفته بطرقة جعلته يقف الموقف الذي وقفه من حديث الآحاد دعوى تحتاج إلى دليل، بل إن الأهم من ذلك يجب النظر في الدليل الذي أورده الجويني حال رده أو قبوله من ناحية معرفية. أما ذهاب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أهمية التسليم لأهل الصناعة في العلم حديثا كان أو فقها في أمر إجماعهم أو اختلافهم فقول يصح على ظاهره ولكن إذا أريد به الاحتجاج على قضية مثل الاستدلال في باب العقائد فمن

باب أولى أن يسلم من يشتغل بالحديث أو غيره لما يستقر عليه النظـر عنـد صاحب صناعة أصول الدين ولاسيما إن كان الأمر يتعلـق بكيفيـة الأخـذ بالحديث للاستدلال في مجال العقائد.

ينتقل الباحث إلى الباب الخامس الذي هو عبارة عن متابعة لأصول الحجـة التي بنى عليها القول في الباب الرابع، ومن ثم فإن تحليله لمنهج إمام الحرمـين في الاستدلال السمعي بالإجماع في مجال العقائد إنما هو محاولة منه لتكملة ما بـدأه في الباب الرابع. ورغم أهمية الإجماع كدليل شرعي إلا أن مفاصل الخلاف بـين إمام الحرمين ومنهج السلف لا يعتد بها في هذا الجانب سـوى أننا نلاحـظ أن أمام الحرمين قد توسع كثيرا في مسائل الإجماع وقد بين الباحث خطـأ إمـام الحرمين في دعوى الإجماع على نفي الجهة والتحيز عن ا تعالى، ويبـدو أن أسس الخلاف في هذه المسألة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وإمام الحرمين هو دقة وتشديد شيخ الإسلام على أهمية التثبت في القول في مسـائل العقـائد بعلـم والوقوف عند حدود المعلوم لدينا ويقول البـاحث في ذلـك: "إن النفـي أو الإثبات والجهة بصفة مطلقة ليس صحيحا كذلك، وإنما يتوقف على تحديـد المعنى المراد نفيه وإثباته كما شرح ذلك شيخ الإسلام".[10]

ثم أخيرا ينتقل الباحث في الباب السادس إلى بيان منهج إمام الحرميـن في الاستدلال بالمعجزة، ويستوفي الباحث هذا المجال من كل جوانبه وإذا عن لنـا تلخيص مدار قوله في هذا الصدد فنقول: إن قضايا دلالة المعجزة على صـدق النبوة وإثبات العقائد بالنبوة والدليل الحسـي والعقلي وموقعهما في إثبات النبـوة ثم أخيرا استفاضة الخبر لمن لم يحضر المعجزة وما يتفرع من هذه القضايا مـن مسائل فرعية أخرى كانت هي مدار النقاش في هذا الباب، ويبـدو جليـا أن الخلاف بين شيخ الإسلام ابن تيمية والمتكليمن "متكلمي الصفاتية" هو حـول تعريف المعجزة والشروط اللازمة للتعريف. ثم يختم الباحث بصورة هي في غاية النظام والترتيب بحثه بجملة من الملخصات الجامعة لنقاشه المسـتفيض لقضايـا

[10] نتهج إمام الحرمين، ص465

منهج دراسة إمام الحرمين للعقيدة خلال أبواب كتابه قيد المرجعة كل ذلـك وفقـا للمنهج السلفي في فهم العقيدة.

3. قضايا للنقاش لتأصيل منهج دراسة العقيدة:

لا يمتري من له مسكة عقل في أهمية هذا السفر القيم الذي نقل هم دراسة العقيدة من التحكمات الشكلية واللفظية إلى إرساء منـهج لبيـان مواضـع الاختلاف والاتفاق بين أهل القبلة. فإن كان ذلك كذلك فلابد من اتخاذ هـذه المبادرة المنهجية القيمة فاتحة لتجديد العقيدة وتجديـد معـاني الديـن فـي أنفسنا.

أولا: لعل محنة الإمام أحمد بن حنبل قد رسخت في الأذهان معـنى أهمية تلقي العقيدة على منهج السلف دون الخروج عنها أو التحول منهـا إلـى دعـاوى لا تسندها دليل وقد دافع الإمام أحمد بن حنبل دفاع من يقتدى بـه وعليه فقـد استقر المنهج في فهم العقيدة حينما أرادت المعتزلة ضياع ملامحه، ومهما قيـل عن أسباب محنة الإمام أحمد إلا أن الثابت هو انحياز جمهور المسلمين للمنـهج الذي ثبت عليه في فهم العقيدة، وحينما انجلت المحنة في أيام المتوكل ثبت بمـا لا يدع مجالا للشك رسوخ هذه العقيدة وعمق صداها عند جمـهور المسـلمين. وصارت جنازة الإمام أحمد بن حنبل استفتاء عمليا على رسوخ ذلك المنـهج واستمراريته وتراجع تشغيب أحمد بن داود شيخ الاعتزال وخصم الإمـام أحمـد ابن حنبل. فذلك السقوط التاريخي للإتجاه الاعتزالي في تاريخنا الديني والسياسي والنجاح المنقطع النظير لمنهج السلف في تلقي العقيدة اهم دليل علـى تجـاوب الفطرة السلمية والوجدان المعافى مع منهج السلف في التعبـير عـن العقيـدة الإسلامية. ولعل انحياز الإمام أبي الحسن الأشعري – فيما بعد – في معقـل الاعتزال – مدينة البصرة – إلى عقيدة السلف ومحاولة الدفاع عنها بالأدلـة والبراهين العقلية لهو دليل ساطع على قدرة موقف الإمام أحمد بن حنبل علـى استقطاب مفكري وأعلام هذه الأمة الخاتمة إلى طريق الرشـاد. وعليـه فـإن تأسيس المدرسة الأشعرية – فيما بعد – إنما هو دليل عافية على امتداد منـهج

السلف في العقيدة. وكل ذلك يعني أهمية إعادة النظر في إسهامات مؤسسي علم العقيدة بالكيفية التي تصدى بها الباحث في كتابه القيم "منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة" دون تجريح أو تهريج وإنما السعي لإدراج جهود إمام الحرمين في ذلك السياق الذي خرج من محنة أحمد بن حنبل وأفضى إلى مأزق الاعتزال وسقوطه التاريخي. إذا فدرس منهج إمام الحرمين هو محاولة لتأصيل منهج السلف في فهم العقيدة ببيان مدى قرب أو بعد المراجعات التاريخية التي تمت لذلك المنهج في ملابسته وصراعه للمخالفين والمساليفين للعقيدة الصحيحة.

ثانيا: لا شك في أن دراسة العقيدة الإسلامية ومنهجها من خلال الجدل التاريخي والكلامي مفيد كمقدمة لمحاولة استخلاص العبر والدروس لتفعيل العقيدة في واقعنا المعاصر. والفرق واضح بين اجترار القضايا التاريخية وبين النفاذ منها لفهم واقعنا المعاصر وتجاوز ما هو تاريخي في ذلك الجدل والثبات على ما هو مبدئي لدفع حركة تفعيل العقيدة في حياتنا اليومية لإحياء علوم الدين وتجديد الفقه السياسي والاجتماعي والاقتصادي على أسس عقيدة التوحيد. ولا سيما أن العقيدة الإسلامية ليست لاهوتا نظريا منبتا عن الواقع وإنما مجال السمعيات والإلهيات مرتبط بمجال النبوات الذي يقود بدوره إلى قضايا مؤسسة الخلافة الإسلامية ومعاني تكييف أفعال المكلفين في صلتها بمقاصد الشارع من التكليف وعليه فإن إصلاحنا لمنهج فهم العقيدة في ضوء مقررات السلف الصالح تستتبع نظرا عميقا في قضايا الفقه اليومي بجوانبه المختلفة وعليه فإن التأكيد على عقيدة السلف وتجديدها في أنفسنا يقتضي ضرورة إعادة تكييف مقتضيات الفعل الإنساني وفقا لذلك التصور الاعتقادي وعدم الوقوف بالعقيدة في مجال التصورات النظرية. إذا فالتأليف في هذا المجال لمنهج العقيدة الإسلامية الرشيدة وعليه فإن مجرد الوقوف عند القضايا الشكلية والتاريخية النظرية لهو تخليط قاتل لأهم ما امتلكته هذه الأمة الخاتمة. ولعل إعادة النظر في كتاب الغياثي للجويني ككتاب في علم الكلام والسياسة الشرعية لهو السبيل للإصلاح الذي أراده الجويني نفسه.

ثالثا: لابد من التنبيه على مقتضيات العقيدة الإسلامية في مجـال العلوم والمعارف العصرية وأثرها على الحياة الثقافية والفكرية والمؤسسات الإعلاميـة ودورها في الحوار الديني والفكري مع أصحاب الملل والنحل الأخرى والتنبيـه على أهمية إعادة النظر في التأليف في مجال أصول الدين وربطه بمجال التأليف في مواجهة الفرق والملل والنحل المعاصرة. وضرورة الوعي بمواضع القوة الذاتية في العقيدة الإسلامية في مواجهة شتى ضروب الانحراف العقدي والفكـري. ولا يعني ذلك الدخول في جدل عقيم والإضراب عن فـهم مواضع الالتقاء والقـوة عند الخصوم. ولعل ما فعلته المدرسة الأشعرية في هذا المجال خير تجربة تاريخية يمكن الاستهداء بها واستخلاص العبر منها في مواجهتهم للمعتزلة وأصحـاب الملل والديانات الأخرى.

رابعا: لا يمتري أحد في أن دراسة المناهج على وجه العموم تقتضي التمييز بين القضايا التاريخية التي لا تتعلق بالمنهج وتزول بزوال الظروف التاريخية التي استدعت نقاشها وبين الأمور الجوهرية المنهجية التي تتعلق بصلب المنهـج ولا يعتريها التغيير ولا يدخل عليها التبدل. فإن كان الأمر كذلك فذلـك يعـني ضرورة إصلاح المنهج على مقتضى بيان ثوابته ومتغيراته وهذا التميـيز يعـني النظر إلى جملة القضايا التي ناقشها الإمام الجويني في إطار درسه للعقيدة والتمييز بين ما هو تاريخي وبين ما هو ثابت لا يعتوره التغير، وكذا الحـال النظـر إلى تعقبات شيخ الإسلام ابن تيمية وإجراء ذات المنهجية عليها. ومن الثـابت أن لكل منهج تاريخا خاصا به، وكذلك لكل منهج ثوابت ومتغـيرات والسـبيل الوحيد للتمييز بين ما هو منهجي مبدئي وما هو تاريخي متغـير هـو المراقبة الدقيقة للمنهج في ظل تشكيلاته التاريخية، وبيان الثابت من مفرداتـه والمتغـير حسب الظروف التاريخية المتعاقبة. ولعل استخدام المقارنات بيـن مواجـهات الإمام احمد بن حنبل للفكر الاعتزالي وبين الإمام الأشعري – فيما بعـد – ثم الباقلاني والجويني ثم مداخلات شيخ الإسلام ابن تيمية قد تعين كثيرا علـى الخروج بدلائل للتمييز المنهجي. وقد حوم الباحث حول هـذا الغـرض ولم يصبه.

خامسا: لعل هذا البحث فاتحة خير لإثبات ضرورة النظر في مجال العقيـدة عن طريق تطوير دراسات تاريخية نصية مقارنة بين أصحاب الكتـب الدينيـة ومن لهم شبهة كتاب وبذلك يحدث الانتقال من درس الفرق إلى نقـد الملـل والنحل بغية الوصول إلى تأسيس قاعدة "تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكـم" حتى يكون للحوار الديني الدعوي داخل الدائرة الإسلامية وخارجها معنى يصـل به الخطاب الإسلامي العقائدي عبر ركام العقائد السائدة ليحرك الفـطر السـليمة ويجدد معاني التوحيد فيها. ولاشك في أن علم الكلام الأشعري على يد الإمـام إبي الحسن الأشعري قد أضاف زخما مفيدا لهذا الأمر من خلال كتابيه مقـالات الإسلاميين واختلاف المصلين وكتابه الآخر – الذي لم نعثر عليه والذي يشـي عنوانه بمحتواه – مقالات الملحدين. وهذا الانتقال من درس الفرق إلى نقـد النحل لهو انتقال أصيل في فكرنا الديني مبينا الصلة بين أساليب بيـان الحـق ودحض مقالات الخصوم وقد تابع هذا الأمـر البـاقلاني في تمـهيد الأوائل وتلخيص الدلائل وصار من بعد سمة للمدرسة الأشعرية في بيان الصلـة بـين درس الفرق ونقد الملل والنحل وكل ذلك يقع على أساس المنهج القويم في فهم العقيدة الإسلامية وعليه فإن درس منهج الجويني في العقيدة يظل ناقصا مـا لم يكمل ببيان درسه للفرق الإسلامية ونقده للملل المخالفة حتى تتضح صـورة المنهج في كل جوانبه.

سادسا: لعل درس العقيدة ومنهجها دون الدخول في متعلقاته الإنسانية لهو تجريد للازم من ملزومه وعليه فلابد من ضرورة تعميق فهم معاني مسـتويات الخطاب العقائدي الإسلامي المتوجه للنفس الإنسـانية بمسـتوياتها المختلفـة (الأمارة، واللوامة، والمطمئنة) ومستويات الفعل الإنسـاني (الظـالم لنفسـه، المقتصد، والسابق بالخيرات) ومحاولة فهم العلاقات بين النفس والقلب والجسد والروح وقضايا الهدي والصلاح ولإعراض والجحود من خلال ربط معرفتنـا النصية تلك بمعرفتنا العلمية المحدودة، وجعل الأولى هادية للثانية للتتكامل معرفتنا بالنفس البشرية والمجتمعات الإنسانية التي نتجه لها بخطاب العقيـدة الدعـوي، وربما أفضى ذلك لإحياء علم العمران الإسلامي وقضايا علم السلوك الديـني

الفردي المرتبط بمفاهيم عقيدة التوحيد، وهذه الزاوية في الظر كان من الممكـن أن تفتح أفقا جديدا لفهم الأبعاد النفسية والاجتماعية لمواقف إمـام الحرمـين المنهجية في درس العقيدة، والمقارنة بينها وبين فهم شيخ الإسلام ابـن تيميـة لمنهج السلف في بيان العقيدة.

سابعا: وتقودنا الملاحظة السابقة إلى تأكيد القول: إن إعادة فـهم منـهج إمام الحرمين في الاستدلال على العقيدة لا يقتضي الوقوف – فقط – عنـد الاستدلال على مجال السمعيات ولكن من باب أولى ربط مجال السميعات بمـا يتعلق به من مجال الفعل الإنساني ومحاولة تكييفه في إطار السـمعيات وبيـان دقائق معاني "إياك نعبد وإياك نستعين" كما فعل الشيخ الإسلام أبـن تيميـة في الفتاوى، وكذلك بيان معاني الخوف والحب والرجاء في إطار العقيدة الإسلامية وكيف تترتب هذه إزاء الربط بين مجال الإلهيات ومجال الفعل الإنساني. وعليـه فإن كانت نقطة الارتكاز في منهج العقيدة هي مجرد بيان معـنى العقيـدة دون فهم مجال الانفعال الإنساني بها فذلك نقص مريع في المنهج ويجعـل العقيـدة الإسلامي لاهوتا باردا لا يستحق الدرس ولعل الناظر في المرحلتين اللتين بينهما الباحث في حياة إمام الحرمين الفكرية في شأن درس العقيدة يستبين له مـدى انفعال إمام الحرمين بمعاني تلك العقيدة التي عبر عنهـا في كتبـه التلخيـص والشامل والإرشاد والنظامية والبرهان والغياثي وليس أدل على ذلك من عنـوان كتابه غياث الأمم في التياث الظلم والذي هو بحث جـامع لمجـال الإلهيـات والنبوات والخلافة وما يستتبعها من فعل إنساني.

أخيرا فإن لهذا السفر القيم مقاما في التأليف في مجال دراسة منهج العقيـدة لم يبلغه باحث قط بسبب الوضوح والتمييز في مجال شائك يسـتعصي علـى الوضوح والتميز والبساطة في التبويب وتركيب الحجج ولقد أحسـن مركـز الملك فيصل بتحرير النص بصورة قلت فيها الأخطاء المطبعية وبلغـت فيـها صناعة الكتاب عندهم شأوا عظيما.

نشوء الحضارات ونموها في المنظور القرآني

عماد الدين خليل*

في ختام سورة يوسف نقرأ هذه الآية الكريمة {لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شئ وهدى ورحمة لقوم يؤمنون} (يوسف:111). وهي تضعنا قبالة التعامل مع التاريخ في المنظور القرآني يستهدف البحث عن العبرة، أي الجوهر والمغزى، وهو خطاب موجه لذوي البصيرة القادرين على سبر هذا المغزى، والإفادة منه في واقع حياتهم والتخطيط لمستقبلهم، وليس لذوي المصالح القريبة والتحزبات والأهواء. وهو – أيضا – معطى يحمل مصداقيته المنبثقة عن علم ا الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي وسع كل شئ علما. فهو – إذن – ليس رجما بالغيب، ولا أهواء وظنونا، كما هو الحال في العديد من الأعمال التاريخية الوضعية.

فإذا مضينا لتدارس القرآن الكريم كله، فإننا سنجد كتاب ا يخصص مساحات واسعة، قد تزيد عن نصف القرآن للخبر المتحقق في الماضي، والسنن التي تحكمه، أي للتاريخ وقوانين الحركة التاريخية.

* أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية التربية بجامعة الموصل.

إن قصص الأنبياء والشهداء والقديسين، أخبار الأمم والشعوب والجماعات والقرى... حلقات الصراع المتطاول بين الحق والباطل والهدى والضـ ـلال...

كلها في نهاية عروض تاريخية تغذي هذا الفرع المعرفي بالمزيد من المفردات والإضاءات.

والتعامل القرآني مع التاريخ يأخذ صيغا" مختلفة تتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يمتاز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الإنسان في الزمن والمكان أي في التاريخ. فإذا ما أضفنا إلى هذا وذاك تلك الآيات والمقاطع القرآنية التي يحدثنا عنها المفسرون في موضوع أسباب النزول، والتي جاءت في أعقاب عدد مزدحم من أحداث السيرة لكي تعلق وتعقب وتفند وتلامس وتبني وتوجه وتصوغ، استطعنا أن نتبين أكثر فأكثر أبعاد المساحات الكبيرة التي منحها القرآن الكريم للتاريخ.

إن جانبا كبيرا من سور القرآن الكريم وآياته البينات ينصب على إخطار البشرية بالنذير الإلهي، وينبثق عن رؤية وتفحص التاريخ، وبمقدور المرء أن يلحظ – عبر تعامله مع كتاب ا – كيف تتهاوى الجدران بين الماضي والحاضر والمستقبل، كيف يلتقي زمن الأرض وزمن السماء، قصة الخليفة ويوم الحساب، عند اللحظة الراهنة، حيث تصير حركة التاريخ، التي يتسع لها الكون، حركة متوحدة لا ينفصل فيها زمن عن زمن، ولا مكان عن مكان، وحيث تغدو السنن والنواميس، والمفاتيح الضرورية التي لا بد منها لفهم تدفق الحياة والوجود، وتشكل المصائر والمقدرات. ولنا أن نتصور القيمة البالغة التي أولاها كتاب ا ، وسنة رسوله[1] ﷺ لأحداث الماضي ذات الدلالة، أي للتاريخ. يعتمد القرآن الكريم في معطياته عن الوحدة الاجتماعية ومسارها التاريخي مفردات من مثل: (الأمة والأمم)[2]، (القرية والقرى وأهل القرى)[3]، (أم

[1] يقوم الباحث بالإشتراك مع المنهدس حسن الرزو بإعداد مؤلف بعنوان (دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية الشريفة) يفهرس ويخلل الأحاديث الصحيحة في هذا السياق .

[2] ترد فيما يزيد عن ستين موضعا. ينظر : محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة – 1964 م، ص 80 .

[3] ترد فيما يقرب من ستين موضعا : ينظر محمد فؤاد عبد الباقي: المرجع نفسه، ص 543 – 544 .

القرى)[4] ، (المدينة)[5] ، (المدائن)[6] ، (الحاضرة)[7] ، (الجمع)[8] ، (القرون)[9]. فضلا" عن (القبائل) و (الشعوب) اللتين تردان مرة واحـدة في الآيـة 13 مـن سـورة الحجرات. ولا نكاد نجد فيه المفردات المعتمدة في الدراسات الحديثة من مثـل (الدولة) و (الحضارة). وترد فيه إحدى مشتقات (الاستعمار)[10] بمعنى العمـران البشـري الذي اعتمده ابن خلدون في مقدمته، و (الاستخلاف) فيما سـنتحدث عنه في هذه الصفحات.

ومهما يكن من أمر فإن دلالة الكلمات هي التي تعنينا في هـذا السـياق، وعندما يتحدث القرآن الكريم عن ازدهار القرى والأمـم انحلالها وأفولها، فإنه يعطينا مؤشرات واضحة عن العوامل نفسها التي تنشئ الدول والحضـارات، أو تقودها إلى التدهور والسقوط.

عند ابن خلدون تنشأ الحضارة لدى توطن العناصر البدوية في الأمصـار، وتجاوزها مرحلة التنقل والرعي، معتمدة في نقلتها هذه قوة العصبية والدين[11].

لدى هيغل ينشأ الفعل الحضاري من جدل (ديالكتيك) الأفكار ويمضـي صعدا" صوب مرحلة (تجلى المتوحد) حين يصل (العقل الكلي) قمة تعبيره وتمـام تطابقه على حضارة العالم ومؤسساته ومن خلالهما. ويبدو (البطل) و (الدولـة) ها هنا قطب الرحى في صيرورة الحركة الحضارية[12].

---

[4] (الأنعام: 92)، (الشورى: 7).
[5] ترد في أربعة عشر موضعـا: ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي: المرجع السابق، ص 662.
[6] (الأعراف: 111) ، (الشعراء: 36 ، 53).
[7] (الأعراف: 163).
[8] (القمر : 45) ، (القصص : 78) ، (العاديات : 5) ، (الأعراف : 48) .
[9] ترد في ثلاثة عشر موضـعا : ينظر : محمد فؤاد عبد الباقي : المرجع السابق ، ص 543 .
[10] (هود : 61) .
[11] ينظر : عماد الدين خليل : لبن خلدون إسلاميـا ، الطبعة الثانية ، المكتـب الإسـلامي ، بيروت – 1985 م، الفصل الأول.
[12] ينظر : عماد الدين خليل : التفسير الإسلامي للتاريخ، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت – 1991، الفصل الثالث، عبد الحميد صديقي : تفسير التاريخ، ترجمة كاظم الجوادي، الدار الكويتية، دون تاريخ، ص 61 – 68.

بالنسبة إلى ماركس وانغلز يكون القول الفصل للجدل أو الصراع في نطاق المادة ووسائل الإنتاج، وشبكة العلاقات والظروف التي تتمخض عنها وتعمـل فيها، وما ينتج عن ذلك كله من بنى فوقية تستمد مقوماتها مـن السـياقات الثلاثة[13].

وطبقـا" لشبنغلر فإن النشوء الحضاري يتبع قوانين البيولوجيا عبر رحلـة الميلاد ، والتنامي، والاضمحلال، والموت. إنها أشبه بالحتمية التي تدور عبرهـا التجربة التاريخية دورتها المقفلة[14].

أما خلقه توينبي فإن الحضارات تتشكل في منظوره من قـدرة الجماعـة (الشعب أو الأمة) على الاستجابة للتحديات البيئية (الجغرافيـة)، أو البشـرية (التاريخية)، ويتناسب حجم الحضارة مع حجم الاستجابة كمـا ونوعـا[15].

أما القرآن الكريم فإنه يقدم صيغة تختلف عن السياقات آنفـة الذكـر، إن الفعل الحضاري، أو العمراني يبدأ بترتيل مطالبه ومفرداته على واقع الحياة، والعمل على تنفيذ مقاصده.

لدى ابن خلدون نلتقي الإنسان إزاء (القبيلة)، ولدى هيغل الإنسان قبالـة (الفكرة)، أما ماركس وانغلز فإنهما يضعان الإنسان قبالة (الطبقة) و (وسـيلة الإنتاج)، وأما شبنغلر فإنه يضعه قبالة (البيولوجيا) أو دورة الحياة، وبالنسبة إلى توينبي فإن الإنسان يجد نفسه قبالة (البيئة) على المستوى الجغرافي (المـادي) أو التاريخي (البشري).

---

[13] ينظر عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي، الفصل الثالث، فردريك انفلـز : التفسير الاشتراكي للتاريخ، ترجمة راشد البراوي ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة – 1968 م ، ص 64 – 65، 119 – 121 .

[14] بنظر عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي، الفصل الثالث.

[15] ينظر : المرجع نفسه: الفصل الثالث، آرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة – 1960 م، الباب الثاني، ص 79 – 271، منح خوري: التاريخ الحضاري عند توينبي، دار العلم للملايين، بيروت – 1960 م، ص 11 – 46.

فإذا جئنا إلى المنظور القرآني فإننا نجد الإنسان قبالة ا سبحانه، والعالم، في موقع وسط بين المشيئة الإلهية المطلقة وقوانين الكتلة، فهو تحـ ـت كلمـ ـة ا ، ولكنه فوق العالم الذي سخر له ابتداء لتنفيذ مهمته العمرانية فيه: {وسـ ـخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر} (النحل: 12).

{وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسـخر لكم الأنهار* وسـ ـخر لكم الشمس والقمر دائبين وسـخر لكم الليـل والنهار} (إبراهيـ ـم: 32-33)، {ألم تر أن ا سخر لكم ما في الأرض؟} (الحج: 65)، {فسخرنا له الريـ ـح تجري بأمره رخاء حيث أصاب} (ص:36), {ألم تروا أن ا سـ ـخر لكم مـ ـا في السموات وما في الأرض؟} (لقمان: 20).

هذا لا يعني عدم قدرة الجماعات الأخرى، التي لا تتلقى المنـ ـهج عـ ـن ا سبحانه، على إنشاء حضاراتها – إبتداء – من ذوات أنفسها وقدراتها الذاتيـ ـة ولكنه يعني الفارق المؤكد بين منطلقات ومكونات نمطين من الحضارات: إيمانية ووضعية. كما أنه لا يعني عدم وجود ثوابت وقواسم مشتركة مـ ـن قوانـ ـين الحركة التاريخية (تساعد) على نشوء الحضارات ونموها، بغـ ـض النظـ ـر عـن المنطلقات والأهداف.

والقرآن الكريم يقدم إشارات ذات أهمية بالغة في تأكيد هذا المعنى، مـ ـن مثل: {كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظـ ـورا} (الإسراء: 20)، {وتلك الأيام نداولها بين الناس} (آل عمـ ـران: 140)، {أو لم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرفها وا يحكم لا معقـ ـب لحكمـ ـه...} (الرعد: 41)، {أفلا يرون أنا نأتي الأرض ننقصـ ـها من أطرفـ ـها، أفـ ـهم الغالبون؟} (الأنبياء: 44)، {وإن تتولوا يستبدل قومـ ـا غيركم ثم ر يكونـ ـوا أمثالكم} (محمد: 38) ، {إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويـأت بآخرين وكـ ـان ا على ذلك قديرا} (النساء: 133)، {من كـان يريد حرث الآخرة نزد لـ ـه في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة مـ ـن نصيـ ـب} (الشورى: 20)، {وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم ا مـ ـن ينصره ورسله بالغيب إن ا قوي عزيز} (الحديد: 25).

حجر الزاوية ونقطة انطلاق الفعل الحضاري في المنظور القرآني هي لحظة خلق آدم (عليه السلام) وفق الشروط والمواصفات التي تحدثت عنها الآيـات العشر في سورة البقرة. ولكن – قبل هذا – هناك تمهيدات ذات عمق زمنـي موغل لا يعلمه إلا ا تأخذ الترتيب:

الكون القريب ⟵ العالم ⟵ الإنسان ⟵

وبمقدوره المرء أن يجد في الآيات والمقاطع القرآنية التي تتحدث عـن هذا التمهيد، على اتساع فضائها المكاني والزماني، تأكيدا" على قصديـة مسـبقة تستهدف دورا" سيمارسه المخلـوق القـادم في الأرض: {هو الـذي خـلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسـن عملا"} (هود: 7)، {هو الذي جعل الشمـس ضياء والقمر نورا"، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، ما خلق ا ذلك إلا بالحق، يفصل الآيات لقوم يعلمون} (يونس: 5)، {وجعلنا الليل والنهار لآيتين، فمحونا آيـة الليل وجعلنـا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا" من ربكم، ولتعلموا عدد السنين والحسـاب وكل شئ فصلناه تفصيلا} (الإسراء: 12)، {وهو الذي خلق لكـم مـا في الأرض جميعـا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شـئ عليـم} (البقرة: 29)، {وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين * لـو أردنـا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إنا كنا فاعلين * بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغـه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون} (الأنبياء: 16-18)، {قـل إنكـم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يوميـن وتجعلـون لـه أنـدادا ذلك رب العالمين * وجعل فيها رواسي من فوقها، وبارك فيها، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين * ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض: ائتيـا طوعـا أو كرهـا قالتا: أتينا طائعين} (فصلت: 9-11).

فإذا جئنا على المقطع القرآني المشار إليه قلق قليل والذي فيـه الآيات العشر في السياق التالي: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفـة، قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسـفك الدماء ونحن نسـبح بحمدك ونقـدس

لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون* وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضـهم علـى الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا: سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال: يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهـم بأسمائهم قال: ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبـدون وما كنتم تكتمون وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسـجدوا إلا إبليـس أبـى منها رغدا" حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظـالمين * فأزلهمـا الشيطان عنها فأخرجهما مما كان فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكـم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين * فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم *قلنا اهبطوا منها جميعـا، فإما يأتينكم مني هدى، فمـن تبـع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون * والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئـك أصحاب النار هم فيها خالدون} (البقرة: 30-39).

إذا جئنا إلى هذا المقطع فإننا سنجد أنفسنا قبالة شبكة من الشروط المسـبقة في علم ا ، والتي ستمكن آدم وذريته من بعده من أداء دورهـم العـمراني في العالم.

وتأخذنا المسألة طبقـا" للآيات المذكورة التسلسل المحكم التالي:

1 – خلافة الإنسان في الأرض التي سخرت أو مهدت له ابتداء.

2 – منحه القدرات العقلية والنفسية والجسدية علـى الفعـل والتعلـم والاستيعاب والتخاطب.

3 – التكريم الأدبي (أو المعنوي) بسجود الملائكة له.

4 – مجابهته بإبليس وبدء الصراع.

5 – الهبوط (وليس السقوط) الموقوت.

6 – تعليق مصائر الدور البشري في العالم على تلقي الهدي (أو المنهج) عن ا سبحانه وتنزيله على واقع الحياة.

فنحن – إذن قبالة ما يشبه المثلث ذا الأضلاع الثلاثة:

وهذه الشروط الستة لا تترك أية ثغرة قد يتسرب منها الخلل أو السكون في الصيرورة الحضارية: فالوجود البشري في العالم "وظيفة" عمرانية هدفها عبـادة ا سبحانه في عالم قد سخر للإنسان ابتداء. هذا الإنسان الذي منح القـدرة على الفعل في مستوياته كافة: العقلية والنفسية والجسدية، والـذي أوتي منـذ لحظة الخلق الأولى مفاتيح "المعرفة" التي ستمكنه من التعامل مع العالم.

وحتى لا يحس الإنسان الذي سيقدر له الخروج من الجنة، بالدونية – بكـل ما تنطوي عليه من سلبية – أمر الملائكة بالسجود له. ومن أجل ألا يتعـرض الجهد البشري في العالم إلى الكسل والترهل والسكون، استفز بـإبليس لكـي يكون الصراع بين القطبين فرصة للتدافع والقلق الفعال، والمضي إلى أعلـى وإلى الأمام. ثم جاء الهبوط، الذي قدر له في علم ا ، أن يكون مجرد حلقة تاريخيـة، ذات فضاء زمني ومكاني محدد، لممارسة الوظيفة البشرية في العالم. ولم يتـرك الإنسان يتخبط أو يتعرض للضياع في البيئة الجديدة التي هبط (فيها) أو عليـها، فتلقى الوعد من ا بتقديم "المنهج" الذي يقوده عبر الصراط، وينقذه من الطرق "المعوجة" بواسطة أنبياء ا الكرام ومبعوثه الأمين (عليهم السلام).

إننا – إذن _ معادلة ذات أطراف ثلاثة، أو عمارة مـن أدوار ثلاثـة يقوم أحدهما على الآخر ويتناظر معه وفق علاقة هندسية معماريـة مرسـومة: الأرضية، والإنسان، وبرنامج العمل أو الدين هذه الأطراف الـتي تـؤول -

بالضرورة – ومن خلال معطياتها الخاصة وطبيعة علاقتها بالطرفين الآخرين، إلى فعل حضاري.

لقد أريد للعالم أن يكون صالحــا" لاستقبال الإنسان، مناسبــا" لقدراته الخاصة، مستجيبــا – بقدر – لمطامحه وأهدافه. وبانتظار العقل الذي ســيفكر، واليد التي ستنفذ، والإدارة التي ستشد بين رؤية العقل وقدرة اليد، فإن العــالم سيتشكل وفق صيغ ومعادلات تمكن القادم الجديد نفسه بالصيغ والشروط التي تعنيه على أداء الدور.

والقرآن الكريم يحدثنا طويلا" – كما ألمحنا – عن سائر "العمليات" التي أريد منها تهيئة العالم لاستقبال المخلوق الجديــد، وإحاطــة نشــاطاته المختلفــة بالضمانات. إن التوجه الحضاري في كتاب ا يمتد إلى ما قبل آدم، إنه كــل فعل امتزجت فيه إرادة ا وكلمته بالمادة فصاغتها كتلا كونيــة، أو نظمــا طبيعية، أو خلائق تحمل بصمات الحياة الاولى من نبات أو حيوان.

وما دامت عملية بناء الكون، وتهيئة الأرضية الصالحة للحياة على الأرض، قد سبقت خلق آدم بأزمان لا يعلمها إلا ا ، وما دامت المقــاييس الآدميــة محدودة إزاء خلق ا ، تمتاز بالنسبية والقصور، فليس لنا أن نطمــع للإحاطــة الدقيقة الكاملة والتفسير الشامل لقضية "التكوين" هذه، وليس لنا – كذلــك – افتراض نظريات لا جدوى من ورائها. إن هذا فوق طاقتنا، وإن أية محاولــة في سبيله لا تعدو أن تكون عبثــا "ميتافيزيقيا" يذكرنا بما كان يفعل جل الفلاسفة اليونانيين، والإسلاميين المتأثرين بهم. وهذا لا يعــني – أبــدا" – التشــكيك بالمحاولات العلمية التجريبية لدراسة الجانب الطبيعي القائم "فعلا" من الكــون والعالم، والسعي للكشف عن قوانين بنيانهما المحكم. لأن هذا هو الموقف الــذي يدعو إليه القرآن الكريم ويحض عليه في عشرات الآيات ومئاتها. إنما القصد هـو الجانب الفلسفي التصوري لبدايات الخلق، والبحث عن "العلة" و"المعلــول" و "متناهي الأول" و "واجب الوجود"... إلى آخره. وكل ما يبينه القرآن عــــن امتداد عملية الخلق هذه في عصورنا التاريخية الراهنة والمقبلة، أن الكون ماض في

حركته الديناميكية نحو الاتساع الدائم بإرادة ا : {والسماء بنيناها بأيد وإنـ ـا لموسعون}(الذريات: 47)، وإن هذه الهدفية على مستوى الكـ ـوني، وهـ ـذه الحركة صوب الاتساع لا بد أن تنعكس في التصور الإسلامي علـ ـى حركـ ـة التاريخ البشري نفسه، ومصير الإنسان في العالم، قبل أ، يجيء اليوم الذي أعلـ ـن عنه القرآن مرارا"، حيث تطوى السماء كطي السجل للكتب وتكف الحياة عـ ـن الاستمرار تمهيدا" ليوم الحساب، وتبدأ صفحة جديدة في تاريخ الخلـ ـق الإلهـ ـي الدائم: {كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا" علينا إنـا كنا فـ ـاعلين} (الأنبيـ ـاء: 104).

والمهم هو أن كتلة العالم والطبيعة، وفق المنظور الإسلامي، قد سـ ـخرت للإنسان تسخيرا"، وقد حدد ا سبحانه أبعادها وأحجامها وقوانينها بما يتـ ـلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في العالم، وقدرته على التعامل العمراني مـ ـع الطبيعة تعاملا" إيجابيـ ـا" فاعلا". ولنتصور كيف سيكون الحال، علـ ـى مستوى القدرة على التحضر، لو كانت الشمس أو القمر – على سبيل المثال – أقـ ـرب قليلا" أو أبعد قليلا" عن موقعها المرسوم، ولـو كانت الجاذبية أخف قليـ ـلا" أو أثقل قليلا" عن نسبتها المحسوبة، ولو كانت مياه البحر والمحيطات خالية من الملح، والأجواء راكدة الرياح، ومحور الأرض عموديـ ـا"... إلى آخره.

إننا إذا أردنا أن نعتمد مصطلحات المؤرخ الإنكليزي أرنولد توينبي فإننـ ـا سنرى في العالم "تحديـ ـا" مناسبـ ـا"" للإنسان، ليس معجزا" ولا هو دون الحـد المطلوب لإثارة التوتر البشري الفعال. وكأن إرادة ا سبحانه قد شـ ـاءت أن تقف به عند هذا الحد "الوسط" لكي يحقق الإنسان المدى الأقصـ ـى لمهمتـ ـه العمرانية في الأرض. فلم يشأ سبحانه أن يمهد العالم تمهيدا" كـ ـاملا" ويكشـ ـف للإنسان عن قوانينه وأسراره بالكلية، لأن هذا نقيض مطـ ـالب الاسـ ـتخلاف والتحضر التي تستلزم مقاومة وتحديـ ـا"، وإستجابة ودأبا وإبداعـ ـا"، ولأنه يقود الإنسان إلى مواقع السلبية ويسلمه إلى كسل لا تقره مهمته على الأرض ابتداء. كما أنه سبحانه لم يشأ أن يجعل العالم على قدر كبير من التعقيـ ـد والصعوبـ ـة

والانغلاق يعجز معها الإنسان عن الاستجابة والإبداع الأمر الـ ـذي يتنـ ـافى – أيضـ ـا" – ومهمته الحضارية التي أنيطت به لإعمار عالم غير مقفل ولا مسدود: {ولو بسط ا الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن يترل بقدر ما يشـ ـاء إنـ ـه بعباده خبير بصير * وهو الذي يترل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهـ ـو الولي الحميد} (الشورى: 27-28)، {الذي جعل لكم الأرض مـ ـهدا" وجعـ ـل لكم فيها سبلا" لعلكم تهتدون * والذي خلق الأزواج لكها وجعل لكم مـ ـن الفلـ ـك والأنعام ما تركبون * لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا اسـ ـتويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كان لـ ـه مقرنين} (الزخرف: 10 – 13).

لقد استخلف الإنسان – إذن – بما أودع فيه من استعدادات ألمحنا إليها قبل قليل، في بيئة مناسبة للفعل الحضاري، وقد ترددت مسألة الاسـ ـتخلاف هذه غير مرة في كتاب ا الأمر يؤكد ثقلها في تصميم الهيكل الحضاري للرؤيـ ـة الإسلامية: {هو الذي جعلكم خلائف في الأرض، فمـ ـن كفر فعليه كفـ ـره ولا يزيد الكافرون كفرهم عند ربهم إلا مقتـ ـا" ولا يزيد الكـ ـافرون كفرهـ ـم إلا خسارا} (فاطرا:39)، {ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهـ ـم لننظـ ـر كيف تعملون} (يونس: 14)، {ويجعلكم خلفاء الأرض، إله مع ا قليلا" مـ ـا تذكرون} (النحل:62)، {وعد ا الذين آمنوا منكم وعملـ ـو الصالحـ ـات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين مـ ـن قبلهم وليمكنن لهـ ـم دينـ ـهم الذي ارتضى لهم، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنـ ـا"، يعبدونني لا يشـ ـركون بي شيئـ ـا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون} (النور: 55).

فإذا جئنا إلى الحد الثالث للصيرورة الحضارية في المنظور الإسلامي وهو برنامج العمل، أو الدين بعبارة أدق، فإننا سنجد أنفسنا قبالة "منهاج" شـ ـامل للحياة، يتحرك "الإنسان" في "العالم" وفق مقولاته وتوجهاته وأهدافه، ويمـ ـارس على هدية، مهمة استخلافه العمراني على العالم الذي سخر لنا ابتداء.

وبدون الوحي القادم من السماء الذي يحمل المنهاج فإن الإنسان سـيضع ويفقد القدرة على أداء وظيفة المرسومة. وهكذا تلقى آدم – منذ لحظة هبوطـه الأولى – "كلمات" من ربه لتكون بمثابة الهادي والدليل، وجاءت الرسل مـن بعده تترى لأداء المهمة ذاتها.

إن "الدين" وفق هذه الرؤية برنامجـا حضاريـا وهو يكمل ويناظر طرفي المسألة الآخرين: العالم والإنسان.

لم يقف القرآن الكريم عند حد الإخبار أو تحديد الشروط الملائمة للفعـل الحضاري لحظة هبوط آدم عليه السلام، وإنما مضى عبر نسيجه كلـه يقـدم المحفزات، وصيغ العمل، والأساليب التي تمكن الإنسان مـن إدامـة جهـده الحضاري (العمراني) ومده وإغنائه، أي – وفق المصطلح الحضاري – الانتقـال بالحضارة من مرحلة النشوء إلى مرحلة النمو، فيما يبدو معه كتاب ا – بمعنـى من المعاني – مشروعا حضاريا مفتوحا.

وعلى سبيل المثال – فإن القرآن الكريم يضع الجماعة المؤمنـة في برنامج نشاط موصول ذي ثلاثة أبعاد: البعد التعبدي، والبعد المعرفي، والبعد العملـي. وللوهلة الأولى يبدو أن البعد الأول معني بالجانب الروحـي، والبـعد الثـاني بالجانب العقلي، والبعد الثالث بالجانب الجسدي. ولكن المسلم – على وجـه الخصوص – يعرف، من خلال خبرته اليومية، وفقهه لكتاب ا سبحانه، أنـه ليس ثمة فواصل في التجربة الإسلامية بين الروحي والعقـلي والجسـدي، وأن الممارسة التعبدية –مثلا – تنطوي على بطانة عقلية وأخرى جسدية، وكذلـك الأمر بالنسبة إلى الممارسة المعرفية أو العملية.

أن كل ممارسة في المنظور الإسلامي، عبادة يتقرب بهـا الإنسان إلى ا سبحانه، وقد جعلت الأرض كلها، كمـا يقول رسول ا ﷺ (طـهورا ومسجدا)[16]. وإذا كان الذكر هو لب العبادة، والشعائر الخمس هي الالتزامات التعبدية في حدودها الدنيا، فإن الفضاء يظل مفتوحـا للمزيد من التعبد، ليـس فقط بالممارسة

[16] رواه مسلم ج64/2، كتاب المساجد، ورواه البخاري بلفظ آخر، محمد علي صبيح، القاهرة.



الروحية، وإنما – أيضـا – بالعمل والمعرفة، ويصبح أي جـهد

عقلي أو جسدي، إذا أريد به وجه ا ، تعبدا" ا وتقربـ ـا" إليه، كمـ ـا تصير العبادة نفسها مشروعـ ـا عمليـ ـا ومعرفيـ ـا لترقية الحياة وإغنائها.

ومهما يكن من أمر فإننا، إذا جئنا إلى كل واحد من السياقات الثلاثة فإننا سنلحظ بوضوح ودون أية محاولة للإقحام، كيف أنه يمارس دوره في شـ ـحذ مهمة الإنسان العمرانية في العالم وحمايتها من التآكل أو السكون.

فالعبادة تمضي بالإنسان، والجماعة، صعدا" عبر موقع الإسـ ـلام والإيمان والتقوى فالإحسان، لكي تجعلها إزاء الحضور الإلهي في أقصى حالات التوتـ ـر الفعال والأداء في وتائره العليا، وهي مسـ ـألة ذات ارتبـ ـاط أكيـ ـد بـالمعطى الحضاري. هذا إلى أنها تمارس دورا" تحريريـ ـا للإنسان إزاء كل الطاغوتيات والصنميات والحتميات وعوامل الشد والإعاقة التي تكبله عن التعبير عن طاقته، ولنا أ، نتذكر – مرة أخرى – كيف أن العبادة في المنظور الإسلامي لا تقتصـ ـر على الشعائر المحدودة في الزمن والمكان فحسب، وإنما تمضي إلى كل جهد بناء، أو إضافة ذات غناء يبتغي بها المرء وجه ا سبحانه.

إن عبادة ا وحده، بالمفهوم الشامل، هي الهدف الـ ـذي يتحتـ ـم علـ ـى الإنسان فردا" وجماعة، أن يصعد إليه أوجه أنشطته كافة {وما خلقـ ـت الجـ ـن والإنس إلا ليعبدون* ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون}. وفي الوقت الذي ترسم المذاهب الوضيعة – هي الأخرى – أهدافـ ـا" لحركتها الحضـ ـارية، تتميز – حينـ ـا" – بالغموض والمثالية، كما هو الحال عند هيغـ ـل، وتتـ ـميز- حينـ ـا آخر – بالتحديات المادية الصارمة، كما هو الحال عند ماركس وانغلز، الأمر الذي قاد الأول – وهو يتحدث عن تجلي المتوحد من خلال الدولـ ـة، - إلى أن يعطيها المبررات الفلسفية سياستها العدوانية التي قد تقـ ـود على الدمـ ـار الحضاري والظلم البشري، وقاد الآخرين إلى تبني مبدأ دكتاتورية الطبقة العاملـ ـة وتبرير أي أسلوب تعتمده لتحقيق أهدافها ما دامت لا تعدو أن تكـ ـون منفـ ـذة أمينة لمنطق التبدل في وسائل الإنتاج، الأمر الذي قادها إلى تنفيذ عدد لا يحصى من المجازر الجماعية تجاه القوى المعارضة فيما هو نقيض التحضر والعمران.

في الوقت الذي ترسم المذاهب الوضعية أهدافها" كهذه نجد الموقف الإسلامي يحدد هدفه الواضح المتوحد المفتوح الذي يستقطب الفاعليات والمعطيات كافة: عبادة ا ، والتوجه إليه، والتلقي عنه، لكي تتوحد في ممارساتها مع النواميس الكونية الشاملة، والنظام الإلهي الملزم في مداه البعيد والذي ما منح هذا القدر من الحرية للإنسان إلا لكي يعتمدها باختياره في التساوق مع هذا النظام، والاندماج في المجرى العام للخلائق جميعها"، تمييزا له – بهذه الحرية التي تنبثق عن دوره كخليفة ومكانته كسيد للعالمين – عن سائر خلق ا .

وثمة فرق شاسع ، على كل المستويات الذاتية والحضارية والاجتماعية، في النتائج المتمخضة عن نشاط يبذله الإنسان وهو متساوق مع نواميس الوجود، متناغم مع مسيرة ومصيره، أو وهو منشق على هذه النواميس متنافر معها بدءا" ومصيرا".

أما الجهد العقلي أو المعرفي فقد أريد له – ابتداء – أن يكتشف سر الأشياء، وينقب عن السنن والنواميس، ويتعرف على العالم الذي سخر له ابتداء، من أجل ابتكار وتقديم التيسيرات الضرورية في حياة المؤمن، فيتمكن – بذلك – من التحرر من شد الضرورات وضغوطها، والتمحض أكثر فأكثر ا .

إننا نجد، من بدء القرآن إلى منتهاه، خطابا معرفيا يرفع نداءه بالمفردات التي تتردد في جنبات كتاب ا : اسمعوا، أبصروا، سيروا، تفكروا، تدبروا، تفقهوا، اعلموا... إلخ. عبر عشرات المواضع ومئاتها، وهو هنا لا يريد المعرفة لذاتها، وإنما لتحويلها إلى أداة صالحة لتحقيق المهمة العمرانية في العالم، وتمكين الجهد التعبدي من مواصلة الطريق[17].

أما (العمل)، وما يرتبط به من دعوة مؤكدة في عشرات المواضع، للإصلاح ووقف الإفساد والتخريب، فيكفي أنه ورد في كتاب ا ، بتصريفاته المختلفة أكثر من ثلاثمائة مرة، كأنه يريد تذكير المؤمن بأن عليه أن يعمل على مدار

[17] ينظر بالتفصيل: عماد الدين خليل: حول إعادة تشكيل العقل المسلم، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة – 1985 م، ص 41 – 61.

السنة ذات الثلاثمائة والستين يومـا، لا يكل ولا يتكاسل، (فمن استوى يومـاه فهو مغبون)[18] كما يقول رسول ا ﷺ .

إننا نقرأ في كتاب ا هذه الدعوة الشاملة للعمل: {وقل اعمـلوا فسـيرى ا عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشـهادة فينبئكم بمـا كنتم تعلمون} (التوبة: 105)، ونتذكر حديث الرسـول ﷺ : "إذا قـامت السـاعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع ألا تقـوم حتى يغرسـها فليغرسـها فلـه بذلك أجر"[19]، فنعرف كيف أن الدور الحضاري للإنسان والجماعـة المؤمنـة يقـوم على العلم والإبداع المتواصلين منذ لحظة الوعـي الأولى حـتى سـاعة الحساب، ونعلم كيف أن الحياة الإسلامية يجب أن تكـون فعـلا إبداعيـا موصولا.

إن العمل – على ذلك – هو المحور الأساس لوجود الإنسان فردا وجماعـة على الأرض وبمعياره يتحدد المصير في الدنيا والآخرة، وهو موقـف ينسـجم تمامـا مع مبدأي "الاستخلاف" و "الاستعمار" اللذين أشرنا إليهما.

والعمل في المنظور القرآني لا يتشكل بمعزل عن الإيمان، ولكنه مشروط به، وطالما أكدت المعطيات القرآنية على حقيقة أن موقف الإنسان في العالم سـيؤول إلى الخسران بمجرد افتقاد شرطيه الأساسيين: الإيمان والعمل الصالح: {والعصـر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحـات وتواصـوا بـالحق وتواصوا بالصبر} (العصر: 1-3)، {كنتم خير أمة أخرجت للناس تـأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون با ...} (آل عمران: 110).

والإيمان الذي يقوم عليه بنيان الدين يجيء بمثابة "معامل حضـاري" يمتـد أفقيا لكي يصب إرادة الجماعة المؤمنة على معطيات الزمن والتراب ويوجههـا في مسالكها الصحيحة، ويجعلها تنسجم في علاقاتها وارتباطاتها مـع حركـة الكون والطبيعة ونواميسها فيزيدها عطاء وقوة وإيجابية وتناسقـا، كما أنه يمتد

---

[18] رواه السخاوي بسند ضعيف في المقاصد الحسنة، ص 402. ط دار الكتب العلمية، بيروت.

[19] ذكره علي بن عبد العزيز في المنخب بإسناد حسن عن أنس (رضي الله عنه): (عمدة القاري في شرح صحيح البخاري) لبدر الدين العيني: باب الحرث والزراعة.

في العمق ليبعث في الإنسان الإحساس الدائم بالمسـؤلية، ويقظـة الضميـر، ويدفعه في سباق زمني لاستغلال الفرصة التي أتيحت له كي يفجر طاقاته، ويعبر عن قدراته التي منحه ا إياها، على طريق (القيم) التي يؤمن بها و (الأهـداف) التي يسعى لبلوغها، فيما يعتبر جميعـا – في المنظور الإسلامي – عبادة يتقـرب بها الإنسان إلى ا .

ومع (العبادة) و (المعرفة) و (العمل)، هناك دعوة قرآنية مؤكدة لتوظيـف (الزمن) و (المكان) وهي مسألة ذات أهمية بالغة في نشوء الحضارات ونموها.

والقرآن الكريم يصف المؤمنين الجادين بأنهم {يسارعون في الخـيرات} (آل عمران: 114)، (الأنبياء: 90)، (المؤمنون: 61)، وأنهـم {لهـا سـابقون} (المؤمنون: 61). والمسارعة والسبق مفردتان تحملان دلالتهما الزمنيـة علـى ضرورة توظيف الزمن باعتباره الفرصة التي منحها ا للإنسـان حيث يتحتـم عليه الإحسان في التعامل معها.

ومع توظيف الزمن دعوة لتوظيف المكان، والتعامل بجدية مع الكتلة الـتي سخرت للإنسان ابتداء، والتي صيغت سننها وأبعادها بمـا ينسـجم ومهمـة الإنسان العمرانية في العالم شريطة أن يشمر عن ساعد الجـد ويعمـل عقلـه وجهده لاكتناه سرها وتوظيف طاقاتها لأداء مهمته في الأرض.

والملاحظة في علاقة الإنسان بالكتلة أو المكان، أنها في الإسلام تأخذ طـابع الألفة والتناغم والانسجام مع العالم، ومحاولة التعرف عليه وتوظيفه، كما أنها تصور العالم ليس خصما غامضـا يقف في مواجهة الإنسان فيدفعه هذا إلى غزوة وهتك سره وإشهار الحرب ضده، إنما خادم مطيع لمطالب الإنسان وضروراته.

وإذا كانت الكتلة في بعض المذاهب الوضعية تتحول إلى حتميات تقـهر الإنسان وترغمه على الخضوع لمقولاتها، وإذا كـانت في مذاهـب أخـرى خصمـا يتحتم غزوه، فإنها في المنظور القرآني تأخذ موقعها الملائم في خدمـة الإنسان، تخضع وتعطي، إذا أحسن التعامل معها، ولا تقهر وتستبعد كما هـو الحال في العديد من النظريات والمذاهب الوضعية.

وفي كل الأحوال يغدو الزمن والمكان، في المنظور القرآني، فرصة مضافة لأداء الدور العمراني، وفضاء ملائمـا لنشوء الحضارات وازدهارها.

ويبدو الصراع في القرآن الكريم فرصة، أو آلية أخرى، للفعل الحضـاري، ويجب أن نتذكر أنه في الإسلام لا يغطي الصراع مسـاحة التجربـة كلها (كمـا هو الحال مثلا في بعض مذاهب التفسير التاريخي وبخاصة الماديـ ـة التاريخيـة) فهنالك، وبموازاته عنصر التناغم والتوافق الذي يغطي المساحة الواسعة ومـهما يكن من أمر فإنه في القرآن الكريم يحمل خصوصياته بالمقارنة مـع المذاهـب الأخرى.

إن أبرز معطيات (المثالية) الهيغلية تتمثل في ذلك التأكيد الدائـم علـى أن الحركة الحضارية تحقق مسيرتها صوب الأكمل والأحسن عن طريق الصـ ـراع المستمر بين النقائض في عالم الأفكار. وجاء رواد التفسير المـادي (مـاركس وانغلز) لكي يأخذ عن هيغل مقولته في صراع النقائض كأسـاس للحركـة الحضارية، وسحبها من عالم الأفكار إلى عالم المادة، ووسائل الإنتاج على وجـه التحديد، تلك التي تخلق ظروفها الإنتاجية فصيغها الحضارية. واتهم الرجـ ـلان هيغل بأنه صنع رجلا يمشي على رأسه، ولكنهما وهما بصدد تعديـل الوقفـة أخطأ المحاولة فصنعا رجلا يمشي على بطنه. وعندما جاء توينبي قدم نظريتـه في (التحدي والاستجابة) مفسرا بها حركة الحضارات نشـوءا ونمـوا وتدهـورا وانحلالا، وهي في نبضها تقوم على الجدل أو الصراع بين الإنسـان والبيئـة الجغرافية أو الظرف التاريخي، مانحة الإنسان والجماعة فرصتهما في الاختيـار وتقرير المصير بخلاف العديد من المذاهب الأخرى.

بمجرد أن نرجع ثانية إلى واقعة خلق آدم فإننا سنلتقي بهـذا المقطـع ذي الارتباط الوثيق بمسألة الصراع: { ... وإذا قلنا للملائكة اسـجدوا لآدم، فسـجدوا إل إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين* وقلنا: يا آدم أسـكن أنت وزوجـك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشـ ـجرة فتكونـا مـن الظالمين* فأزلهما الشيطان عنهما فأخرجهما مما كانا فيه، وقلنا اهبطوا بعضكـ ـم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين...} (البقرة: 34-36).

فمنذ لحظات الخلق الأولى ينفجر الصـراع باتجـاهين: بـين الإنسان والشيطان، وبين الإنسان والإنسان. ثم ما يلبث أن يمتد إلى مساحات واسـعة تضم جناحيهما حتى على الفضاء المكاني الذي يتعامل معه الإنسان،حيث نجـد أنفسنا قبالة التضاد الموزون بين السالب والموجب، والتركيب الزوجي الـذي يتجاوز عوالم الحياة على اختلاف درجاتها، إلى صميم المادة. وهـو في كـل الأحوال مصدر التوليد والتكاثر والحركة والاتساع[20].

على مستوى الإنسان والبشرية يأخذ الصراع، أو التقابل الثنائي الفعـال، أكثر من صيغة، ويمتد إلى أكثر من اتجاه. فـهناك الصـراع بـين الإنسـان والشيطان، وهو صراع شامل واسع معقد متشابك.. إنه تقابل بين الخير والشـر على أوسع الجبهات.. تقابل لا بد منه إذا ما أريد للحياة البشـرية أن تتجـاوز الكسل إلى النشاط، والفتور إلى التمخض، والسكون إلى الحركة. إنه ابتـلاء فعـال لن يأخذ تاريخ البشرية – بدونه – صيغته الإيجابية ولا يمضي إلى غاياتـه الموسومة منذ هبوط آدم إلى يوم الحساب: { كل نفس ذائقة المـوت، ونبلوكـم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون} (الأنبياء: 35)، { ولقد فتنا الذين من قبلـهم فليعلمن ا الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين} (العنكبوت: 3)، {وليجعل مـا يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض} (الحج: 53)، {يـا بـني آدم لا يفتننكم الشيطان} (الأعراف: 27).

على مستوى الإنسان نفسه يأخذ الصـراع، والتنـوع، والاختـلاف، والتضاد، صيغـا شتى، تستقطبها كلمتا الإيمان والكفر، أو الحق والباطل، ومن خلال الصراع المتطاول بين الأضداد تتحرك مياه التـاريخ، فـلا تركـد ولا تسكن، وتحفظ بهذا قدرتها على التجدد والنقاء.

إن الإرادة الحرة والاختيار المفتوح اللذين منحا للإنسان فـردا وجماعـة، للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك يقودان – بالضرورة – إلى عدم توحد البشـرية وتحولها إلى معسكر متشابه واحد أو أرقام في جداول رياضية صماء.. إن قيمة

---

[20] ينظر: (الشعراء: 7)، (لقمان: 10)، (ق: 7)، (الذاريات: 49)، (عبس: 36)، (الزخـرف: 12)، (طه: 53).

الحياة الدنيا وصيروتها الحضارية الدائمة تكمن في الصراع القائم بين كتـل البشرية المختلفة المتضادة، الموزعة، وإن حكمة ا سبحانه وتعالى شـاءت، حتى بالنسبة إلى الكتلة أو المعسكر الواحد أن تشهد انقسامـا وتغـيرا وتنوعـا وصراعـا تمييزا لها عن حياة الخلائق الأخرى الأعلى مرتبة أو الأدنى سلمـا: {ولو شاء ا لجعلكم أمة واحدة، ولكن يدخل من يشـاء في رحمته والظـالمون ما لهم من ولي ولا نصير} (الشورى: 8)، {لكـل جعلنـا منكـم شـرعة ومنهاجـا، ولو شاء ا لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكـم فيمـا آتـاكم، فاستبقوا الخيرات} (المائدة: 48)، {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين* إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم ... } (هود: 118-119).

بل إن القرآن، انطلاقـا من رؤيته الواقعية، يبين في غير موضع كيـف أن (الأكثريات) البشرية تقف دائمـا بمواجهة الحق الذي لا تنتمي إليه إلا القلـة الطليعية الرائدة، نظرا لما يتطلبه هذا الانتماء من جهد وتضحية وعطاء دائـم لا يتقبلها الكثيرون[21].

وكثيرا ما يكون اختلاف الألسنة والألوان، والذي يعقبه تغـير الثقافـات والأجناس، أحد العوامل المؤثرة التي تكمن وراء الصراع البشري المحتوم[22].

أما الهدف من وراء هذا التغاير الذي يعقب تنوعـا وتدافعـا وصراعـا، فهو – مرة أخرى – تحريك الحياة نحو الأحسن، وتخطـي مواقـع الركـون والسـكون والفساد، ومنح القدرة للقوى الإنسانية الخيرة كـي تصقل قدراتهـا قبالة التحديات المتعاقبة التي يفرضها التدافع، وأن تسعى لتحقيق المجتمع المؤمـن الذي ينفذ أمر الل سبحانه في العالم: {ولولا دفع ا الناس بعضـهم ببعـض لفسدت الأرض ولكن ا ذو فضل على العالمين} (البقرة: 251)، {ولولا دفع ا الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيا اسم ا كثيرا، ولينصرن ا من ينصره إن ا لقوي عزيز* الذيـن إن مكنـاهم في

[21] ينظر: (المؤمنون: 70)، (الزخرف: 78).
[22] ينظر: (الروم: 20- 22).

الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و عاقبة الأمور} (الحج: 40-41).

هذا إلى أن الصراع يغدو ميدانا حيويا، للكشف عن مواقف الجماعة البشرية والتعرف على أصالة المؤمنين. ففي جحيم المعارك، وعلى وهجها المضيء يتضح الذهب من التراب، ويماز الطيب من الخبيث، ويسقط كل الضعفة والمنافقين والعاجزين والمترددين عن مواصلة الحركة صوب المصير المرسوم: {ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخبـاركم} (محمد: 31), {وليميز ا الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا...} (الأنفال: 37)، {ولو شاء ا لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض} (محمد: 4).

وفي الوقت الذي تسعى بعض المذاهب الوضعية على تصور عالم لا صراع فيه(المثالية في مرحلة تجلي المتوحد والمادية التاريخية في مرحلة حكم البروليتاريا) يسوده السلام والمحبة، فتتجاوز بهذا واقعيتها وتغفل عن أصول الحركة الحضارية، نجد القرآن الكريم يقدم رؤية واقعية، ويتعامل مع تجارب واقعة وينبثق عن تصور يجمع الماضي والحاضر والمستقبل، فيؤكد ظاهرة الصراع من جهة، ويقر من جهة أخرى التمايز الأبدي للشعوب والأقوام والجماعات، ويصعد – من جهة ثالثة – صيغ الصراع والتدافع حتى ليصل بها إلى مرحلة التعارف والتعاون دون أن يتجاوز بهذا واقعيته أبدا: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند ا أتقاكم... } (الحجرات: 13).

أما دور الأنسان والجماعة المؤمنة في ميادين الصراع الدائم فيأخذ اتجاهين: أحدهما ذاتي يمارسه الإنسان المسلم فيما سماه الرسول ﷺ : (الجهاد الأكبر) لما يتطلبه من مصاعب ويستلزمه من قدرة على المقاومة والمراقبة والحذر والتجرد، وهو يهدف إلى مواجهة الإنسان لذاته وتغييرها تغييرا حركيا مستمرا من أجل أن يسقط عنها كل التراعات والشهوات والممارسات السلبية التي من

شأنها أن تصدها عن التحقق العقدي الذي يتطلب شروطـا نفسية وأخلاقيـة

وذهنية. وبدون هذا الجهد المتواصل من أجل تغيير الذات فإنه لا ينتظر حدوث تغيير أساسي على مستوى الصراع الخارجي في العالم: {إن ا لا يغير ما بقـوم حتى يغيروا ما بأنفسهم... } (الرعد: 11).

وأما الاتجاه الثاني فهو ما يصطلح عليه القرآن والسنة باسم (الجهاد) وهـو يتضمن كل أشكال الصراع الخارجي على الإطلاق: مذهبيـا وسياسيـا وعسكريـا وأخلاقيـا واقتصاديـا وحضاريـا، وهو – بهـذا – يحتـل مساحة للحركة أوسع بكثير من تلك التي تحتلها صراعات التفسـير الوضعـي وبخاصة المثالية والمادية. كما أنه يتضمن ديمومة زمنية يعبر عنها حديث الرسول ﷺ (الجهاد ماض منذ أن بعثني ا إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال)[23].

إن القرآن الكريم يبين لنا كيف أن هذا الجهاد هـو صـراع دائـم بـين معسكرين كبيرين كل منهما ينتمي إلى فكرة، ويلتزم موقفـا، ويعمـل فـي سبيل: {الذين آمنوا يقاتلون في سبيل ا والذين كفروا يقـاتلون في سبيل الطاغوت} (النساء: 76)، وسواء تم النصر لمعسكر الإيمان في مراحل تاريخيـة محددة، كما حدث – فعلا – لعديد من الأديان السماوية الكبرى، أم أنه سـيتم – ثانية – لحساب الإسلام، كمحصلة نهائية للموقف الديني في يوم قريـب أم بعيد: فإن جهاد المؤمنين ماض في بقاع العالم، بكل وسيلة شريفة، وإلى يـوم القيامة، وهو الذي حركهم، ويحركهم دومـا لتحقيق كلمة ا : { وا غـالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعملون} (يوسف: 21).

إن الجهاد – سواء بالكلمة والحوار أم القوة والصراع وفق مقتضى الحال – يضع الأمة الإسلامية أمام مسؤوليتها الحضارية في العالم، ويمنحها فاعلية دائمـة أمام التجارب والمواقف البشرية، تتجاوز حدود الزمان والمكان، ويرفعـها إلى موقع (الشهادة) على الناس، ذلك الموقع (الوسط) المميز، المتفرد، الـذي لـن ترتفع إليه إلا عندما تمارس جهادها الدائم على كل الجبهات: أمرا بـالمعروف ونهيـا عن المنكر، وحوارا بالكلمة وكفاحـا مسلحـا: { وكذلك جعلناكم أمـة وسطـا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكـم شهيدا} (البقـرة:143).

[23] رواه أبو داود في كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور.

نظرات مصطلحية في كتاب "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهاني (ت: 503هـ ـ)

مصطفى فوضيل*

خلاصة

حاول الباحث في هذا المقال بيان الأفكار الآتية:

- الراغب الأصفهاني في تاريخ الدراسات القرآنية عامة ومعجمـ ـات القرآن خاصة، بسبب عنايته بالسياق (لخصوصية مدلولات ألفاظ القرآن).

- هذا الكتاب مرجع في تحقيق مفردات القرآن، وفي تجديد العديد مـ ـن مصطلحات العلوم الشرعية. بل في علوم أخرى أيضـ ـا".

- إعادة النظر في عد المفردات ضمن كتب الغريـ ـب، فصحيـ ـح أن فيـ ـه الغريب، ولكنه ليس كتابـ ـا في الغريب.

- أن الراغب اهتم بمفردات القرآن ضمن نسق معرفي تطلع من خلالـ ـه إلى بناء رؤية أو نظرية في علم بيان القرآن. كما وقف الباحث عند بيان:

- مظاهر التدخل بين مفردات القرآن وبين مصطلحات العلوم الشـ ـرعية: ومنها: تنوع صور المصطلحات الواردة في الكتاب بالنظر إلى علاقتها بـ ـالقرآن الكريم. فمنها المصطلح الذي احتفظ بصورته القرآنية (كالبيع) ومنـ ـها الـ ـذي اختلفت صورته لكنها مشتقة من لفظ القرآن (كالملاعنة)، ومنهـ ـا الـ ـذي هـ ـو مستقل بصورته ومفهومه (كالمحاضرة).

* دكتوراه دولة في الدراسات الإسلامية. أستاذ باحث بمعهد الدراسات المصطلحية كلية الآداب جامعـة سيدي محمد بن عبد الله _ فاس _ المغرب.

- تنوع مصطلحات العلوم الواردة في المفردات بين مصطلحـات فقهية وأصولية وكلامية ومصطلحات أخرى، والعرض أورد نماذج منها مما يظهر فيه ضرب من التداخل والتكامل.

كتاب مفردات القرآن "لأبي القاسم الحسين بن محمد بـن المفضـل المعروف بالراغب الأصفهاني، من أهم وأحسن ما ألف في مجـال الدراسـات القرآنية واللغوية. وهذه الأهمية نابغة من كون الكتاب محتويـا على ثروة لغوية نفسية، محررة، ومرتبة ترتيبـا معجميـا، يفيد عمـوم البـاحثين في العلوم الإسلامية والعربية، وقد وظف الراغب هذه الثروة اللغوية في تحقيـق ألفـاظ القرآن وتحصيل معانيها. وانتهى به منهجه في الكتاب إلى نمـوذج متفـرد في تحديد الدلالة القرآنية تحديدا دقيقـا. ذلك بأنه اجتهد في تلمس أصول الألفاظ ومدراتها، والإشارة إلى كثير من جزئيات المعاني المندرجة تحتها، معتبرا سـياق الكلام، جاعلا قصده الأسمى ضبط مدار المعنى الذي يدور عليه اللفظ في القرآن جملة.

يقول الدكتور الشاهد البوشيخي: "إن الراغب الأصفـهاني في المفـردات يكاد يتفرد بشيء لم يسبق إليه ولم يلحق فيه، وهو التفطـن إلى خصوصيـة الدلالة القرآنية، مما أكسبه تدقيقـا في الشرح ميزه عن سواه تمييزا"[1].

وللزركشي كلام بنحو هذا نوه فيه بتفرد الراغب في هذا المقام، مشيرا إلى السر فيه، فقد قسم الزركشي القرآن قسمين: أحدهما ورد تفسيره بـالنقل... و"الآخر ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين، وهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمـه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعني به الراغب كثيرا في كتاب المفردات، فيذكر قيدا زائدا علـى أهـل

[1] نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية / الدكتور الشاهد البوشيخي" بحث ألقي في الدورة التدريبـة التي عقدت في الموضوع: "القرآن المجيد وخطابه العالمي" بتعاون بين المعهد العالمي للفكـر الإسـلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافـة، بكليـة الآداب بأغادير – المغرب، 14 – 19 محـرم 1418 / 21 – 26 ماي 1997.

اللغة في تفسير مدلول اللفظ، لأنه اقتنصه من السياق"[2]. وفي موضع آخر يقول: "وهو يتصيد المعاني من السياق لأن مدلولات الألفاظ خاصة"[3].

هل المفردات كتاب في الغريب؟

إن ما سبق من الكلام يحملنا على التوقف في اعتبار هذا الكتاب من كتب الغريب. وأعتقد أن هذه المسألة في حاجة إلى تحرير ومراجعة، فقد دأب كثير من العلماء الباحثين على عد المفردات في كتب غريب القرآن. ومن هؤلاء الإمام الزركشي نفسه[4]، والإمام السيوطي[5]، ومن المحدثين الدكتور محمود نحلة[6] والدكتور فتحي الدابولي[7] وغيرهم. وأغرب من ذلك أن أحد المحققين للمفردات قال في المقدمة: "إن كتاب المفردات يعتبر موسوعة علمية صغيرة، فقد حوى اللغة والنحو والصرف والتفسير والقراءات والفقه والمنطق والحكمة والأدب والنوادر و أصول الفقه والتوحيد، فأجدر به أن يحتل به أن يحتل الصدراة بين الكتب المؤلفة في غريب القرآن ومعانيه"[18].

مفهوم الغريب:

---

[2] الزركشي، بدر الدين (ت، 794 هـ): "البرهان في علوم القرآن"ن ت: أبو الفضل غبراهيم، دار الفكر، 1400 هـ / 1980 م، ج2، ص173، وفي افتقان للسيوطي، جلال الدين (ت، 910هـ)، المكتبة الثقافية، بيروت، ج2، ص183، نقلا عن الزركشي: "اقتضاه السياق".

[3] الزركشي، مصدر سابق، 291/1.

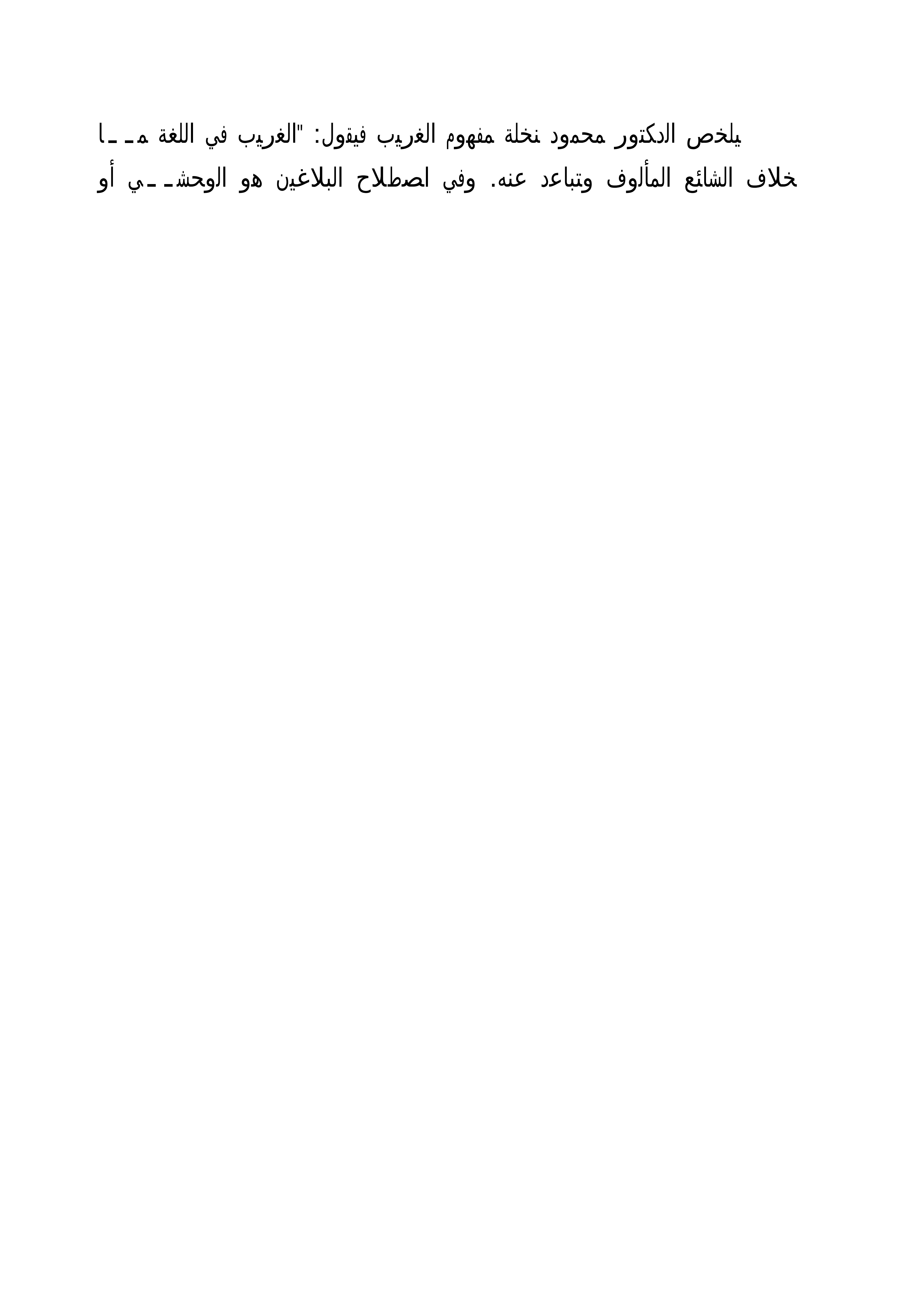
[4] الزركشي، مصدر سابق، 291/1.

[5] السيوطي، مصدر سابق، 113/1.

[6] نحلة، أحمد محمود: دراسات قرآنية في جزء عم، دار العلوم العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ/1989 م، ص 76.

[7] الدابولي، فتحي أنور: غريب القرآن دراسة وصفية، مجلة المنهل العدد 491، 113-119.

[18] انظر تقديم د. صفوان داوودي للمفردات، وقد بذل المحقق جهدا مشكورا في إخراج المفردات في صورة حسنة، وذيله بعدة فهارس نافعة، لكن فاته فهرس المصطلحات مرتبة بحسب العلوم، وهو من أهم ما ينبغي العناية به في الفهارس والكشافات.



يلخص الدكتور محمود نخلة مفهوم الغريب فيقول: "الغريب في اللغة مـــا خلاف الشائع المألوف وتباعد عنه. وفي اصطلاح البلاغين هو الوحشـــي أو

الوحشي الذي لا يظهر معناه إلا بالتنقير في كتب اللغة المبسوطة ثم ينتقل عن ابن الأثير أن الوحشي قسمان: غريب حسن، وغريب قبيح، "فالقسمان الألفـاظ إلى ثلاثة أقسام: قسمان حسنان، وقسم قبيح، "فالقسـمان الحسنان أحدهما مـا تداول استعماله الأول والآخر من الزمن القديم إلى زماننا هذا ولا يطلق عليـه وحشي، والآخر ما تداول استعماله الأول دون الآخر ويختلـف في اسـتعماله بالنسبة إلى الزمن وأهله. وهذا هو الذي يعاب استعماله عند العرب، لأنـه لم يكن عندهم وحشيـا" وهو عندنا وحشي، وقد تضمن القـرآن الكريـم منـه كلمات معدودة، وهو التي يطلق عليها غريب القرآن... وأمـا القبيـح مـن الألفاظ الذي يعاب استعماله فلا يسمى وحشيـا" فقط، بل يسمى الوحشـي الغليظ"[9].

وينقل عن الأستاذ مصطفى صادق الرافعي – رحمه ا تعالى – قوله: "وفي القرآن ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب، وليس المراد أنها منكرة أو نافرة أو شاذة كما رأيت في باب اللغة فإن القرآن متره عن هذا جميعه، وإنمـا اللفظة الغريبة ها هنا هي التي تكون حسنة مسـتغربة في التـأويل بحيـث لا يتساوى في العمل بها سائر الناس"[10].

وقد لا نكون في حاجة إلى بسط القول – بأكثر مما ذكـر – في تعريـف الغريب وبيان مفهومه حتى نزن به كتاب المفردات، ومهما يكن من اختـلاف في ذلك فإن أحدا" – فيما نعلم، وا أعلم – لم يقل إن ألفاظ القـرآن كلـها غريبة، علمـا" بأن الراغب قد عنى بها جميعـا"، ولم يستثن منها شيئـا".

والحق أن كتاب "المفردات" أشمل وأوسع وأعمق من مجال الغريب بمعنـاه الشائع، وهذا بحسب واقع الكتاب الناطق، وبحسب قصد كتابه الذي نص عليه نصـا.

- فمن ذلك أن الراغب لم يشر في مقدمة "المفردات" إلى اسم لـه محـدد وواضح، وإنما قال – بعد أن نبه على مركزية الألفـاظ المفـردة في الخطاب

[9] نحلة، محمود: مصدر سابق، ص 72.
[10] نحلة، محمودن مصدر سابق، ص 74.

القرآني، ومركزيتها في بنية العلوم عمومـ ـا -: " وقد استخرت ا تعـ ـالى في إملاء كتاب مستوفى منه مفردات ألفاظ القرآن علـ ـى حـ ـروف التـ ـهجي... والإشارة فيه إلى المناسبات التي بين الألفاظ المستعارات منها والمشتقات حسبما يحتمل التوسع في هذا الكتاب"[11].

ففي هذا النص تحديد لموضوع الكتاب ومادته، وبيان للمنهج المتبع في جمعها وتصنيفها وترتيبها وعرضها. كما أن تعبير الراغب بلفظ "الاسـ ـتيفاء" يؤكد قصده إلى استيعاب جميع ألفاظ القرآن بحيث لم يقصر اهتمامه علـ ـى ألفاظ دون أخرى، ولم يشر إلى غريب ولا إلى غيره. ولا يقدح في أصل المسـ ـألة أن يكون قد فات الراغب بعض الألفاظ مما نبـ ـه عليـ ـه السـ ـمين الحلـ ـبي (ت، 756هـ ـ) في "عمدة الحفاظ"[12]، ومحقق المفردات الدكتور صفـ ـوان داوودي، فيه ألفاظ معدودة على رؤوس الأصابع كمـ ـا يقال!!. ثم إن العناوين الـ ـتي في أوائل النسخ مما ألحقه.

- ومن ذلك أن كتاب المفردات يختلف كثير عن كتب الغريب كتفسـ ـير غريب القرآن لابن قتية (ت، 276هـ ـ)[13]، وتفسير غريب القـ ـرآن المسـ ـمى بنزهة القلوب لابن عزيز السجستاني (ت، 330هـ ـ)[14] وغيرهما. بل إنـ ـه يختلف عن كتب معاني القرآن للفراء (ت، 207هـ ـ) والزجـ ـاج (ت، 311

---

11 مقدمة "المفردات".

12 السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ"، ت: د. محمد التونجـي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ/ 1995 م، ج1، ص 38 – 39.

13 طبع بتحقيق د. أحمد صقر، دار الكتب العلمية، يروتن 1398 هـ/ 1978 م.

14 قال السيوطي: "أقام في تأليفه خمس عشرة سنة يحرره هو وشيخة أبو بكر الأنبـاري" الإتقـان ج1، ص 113. وقال د. الداوودي: "وهو أشهر الكتب المؤلفة في هذا الشأن وله طبعات كثيرة أولها للأستاذ مصطفى عناني 1326 هـ/ 1936 مالقاهرةز ثم عني بتحقيقه لجنة من أفاضل العلماء وطبعـة محمد علي صبيح سنة 1382 هـ/ 1963 م. وهاتان الطبعتان على حسـب الحـروف أي الكلمـات المبدوءة بحرف الهمزة ثم الباء ثم الثاء الخ. ثم طبعته دار التراث بالقاهرة على حسب السور أي غريـب سورة الفاتحة ثم سورة البقرة الخ. وطبع الكتاب على هامش "تبصير الرحمـن" للمـهاتمي – بولاق 1295 هـ وعلى هامش تفسير ابن كثير 1325 هـ، وطبع حديثـا على هامش بعض المصـأحف. (مجلة المنهل / مصدر سابق، ص 118، هامش 27).

هـ)

والمجاز لأبي عبيدة (ت، 210 هـ) وغيرهم، حيث تلحق عادة بكتب الغريب، أو تلحق هي بها[15]. وهذه الكتب تهتم بالجانب اللغوي وتعنى بالغريب غاية العناية أكثر من أي شيء آخر. في حين يجتمع عند الراغب اللغة عامة ولغة القرآن خصوصا والمصطلح أيضا. وهنا ينبغي التفريق بين كون المفردات متضمنا للغريب – وهو ما لا يمكن إنكاره – وبين كونه كتابا في الغريب، وهما صنفان بينهما بون شاسع.

- ومن ذلك أيضا أننا عندما نتأمل – بعناية – في مقدمة المفردات فإننا نجد الراغب متطلعا إلى بناء "نظرية" في علم بيان القرآن. وقد نص على أن كتابه هذا جاء في سياق تأليفي مقصود... فقبله كانت "الرسالة المنبهة على فوائد القرآن". ثم كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة". قال: "وذكرت – أي في تلك الرسالة – أن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، .. وليس ذلك نافعا في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع". ثم قال: "وأتبع هذا الكتاب إن شاء ا تعالى ونسأ في الأجل بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد وما بينها من الفروق الغامضة"[16].

ويضاف إلى هذا أنه توسع في العلوم اللفظية بمباحثها المختلفة في مقدمة تفسيره[17].

ويفهم من قول الراغب السابق: "والإشارة فيه إلى المناسبات التي بين الألفاظ المستعارات منها والمشتقات حسبما يحتمل التوسع في هذا الكتاب". إن كتاب "المفردات" – في مداه الحقيقي الذي يتصوره المؤلف – أبعد وأوسع مما هو عليه الآن. وذلك لأن استخلاص دلالة اللفظ القرآني يستلزم النظر إليه اعتمادا على:

---

15 قال الشيخ أبو عمرو ابن الصلاح: وحيث رأيت في كتب التفسير: "قال أهل المعاني "فالمراد مصنفو الكتب في معاني القرآن كالزجاج ومن قبله (الزركشي: مصدر سابق، 291/1).

16 مقدمة المفردات.

17 نشرت تحت عنوان "مقدمة جامع التفاسير، مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة" تحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأولى 1405 هـ/ 1984 م.

- ملاحظة الفرق بين اللفظ ومرادفه بحسـب دلالـة اللغـة ثم بحسـب الاستعمال القرآني.

- رصد اختلاف دلالة اللفظ الواحد تبعـا لاختلاف السياق.

- رصد اختلاف المعاني وتنوعها بسبب اختلاف الاشتقاق والتصريف.

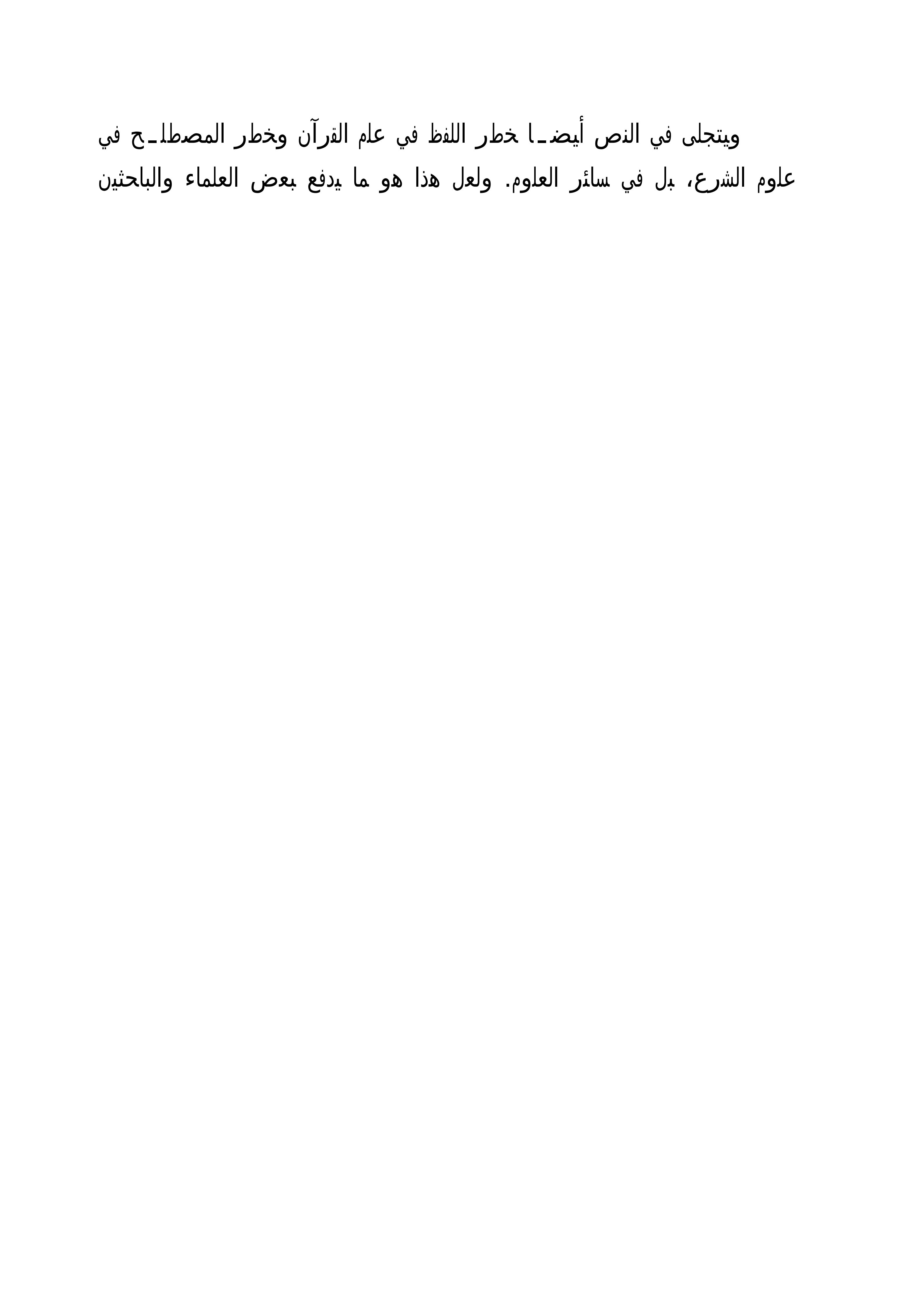
ولا شك في أن مراعاة كل ذلك يستلزم أعمارا متعددة وأعمالا ضخمة جدا نظرا لخصوصية النص القرآني المعجز.

لقد كان الراغب إذن على وعي تام بذلك المدى الواسع، لكنه بالتنبيـه والإشارة... وفي ذلك علامة ومنارة!!.

إن اهتمام الراغب إذن بتحقيق الألفاظ المفردة وارد ضمن نسـق معرفـي محكم. ولعل من مظاهر هذا النسق امتداد العناية به من تحقيق ألفـاظ القـرآن الكريم إلى التنبيه والاهتمام – ضربـا من الاهتمام – بتحديـد اصطلاحـات العلوم. يقول: " وليس ذلك نافعـا في علـم القرآن فقط، بل هو نافع في كـل علم من علوم الشرع، فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسـطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حـذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم. وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنـها والمشتقات منها وبالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمـرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة"[18].

ففي هذا النص تتجلى محورية اللفظ القرآني في بنيـة العلـوم الإسـلامية والعربية، وقد بنى عليها الراغب تصوره لتصنيف العلوم التي يأتي على رأسـها "علم القرآن" (هكذا بالمفرد! وفيه دلالة خاصة) ثم تليه علوم الشرع التي نشأت حوله.

[18] مقدمة المفردات.



ويتجلى في النص أيضـا خطر اللفظ في علم القرآن وخطر المصطلـح في علوم الشرع، بل في سائر العلوم. ولعل هذا هو ما يدفع بعض العلماء والباحثين

على القول باصطلاحية ألفاظ القرآن لما يلاحظ من تميز وخصوصية في دلالاتها الاستعمالية في الخطاب القرآني[19].

ومن هذه النافذة يمكن أن نطل على مظهر عظيم من مظاهر التداخل بين علم القرآن وهو الوحي، وبين العلوم التي أسسها العقل المسلم استنادا إلى الوحي بيانا وتبيينا. ونطل بعد ذلك على مظهر من مظاهر التداخل والتكامل بين تلك العلوم ذاتها نظرا لوحدة مصدرها.

المصطلح في "المفردات":

لقد أورد الراغب رحمه الله تعالى في هذا الكتاب عدة مصطلحات في علوم مختلفة تزيد على خمسين ومائتي مصطلح معرف، فضلا عن المصطلحات التي ذكرها من غير تعريف. وفي هذا دلالة على إحساس قوي بقيمة المصطلح وضرورة تعريفه وتحقيقه. وفيه دلالة أيضا على أن استحضار الدلالة القرآنية للألفاظ مفيد جدا في تحقيق مصطلحات العلوم.

فمن مظاهر ذلك تصحيحه لما ذهب غليه أصحاب الشافعي رضي الله عنه من أن الطَهور بمعنى المطهر، قال: "ذلك لا يصح من حيث اللفظ لأن فعولا لا يبنى من أفعل وفعل، وإنما يبنى ذلك من فعل. وقيل: إن ذلك اقتضى التطهير من الثوب، فإنه طاهر غير مطهر به، وضرب يتعداه فيجعل غيره طاهرا به، فوصف الله تعالى الماء بأنه طهور تنبيها على هذا المعنى". ذكر الراغب هذا عند حديثه عن قوله تعالى: {وأنزلنا من السماء ماء طهورا} (الفرقان: 48)[20].

ومن هذا القبيل تلك الوقفة الدقيقة التي وقفها مع مصطلح "المجمل" حين قال: "وقول الفقهاء: "المجمل ما يحتاج إلى بيان" فليس بحد له ولا تفسير، وإنما

---

[19] من القائلين بهذا القول الدكتور عبد المجيد النجار في بحث له بعنوان: "مصطلح الشهادة على الناس في القرآن الكريم وأبعاده الحضارية"، منشورة ضمن أعمال ندوة (الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية) بتعاون بين شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب سايس – فاس ومعهد الدراسات المصطلحية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996.

[20] المفردات/طهر.

هو ذكر أحد أحوال بعض الناس معه، والشيء يجب أن تبين صفته في نفسـه التي بها يتميز، وحقيقة المجمل هو المشتمل على جملة أشياء غـير ملخصة"[21].
فانظر إلى تنبيه الذكي على ذلك الشرط الضروري في التحديد والتعريف!

ويلاحظ أن المصطلحات التي أوردها الراغب تنتمي إلى عدة علوم، وتتنوع بين:

- مصطلحات في الفقه كالطهارة والصلاة والزكاة وبيع الغرر وبيع العرايـا والرهن والمضاربة والتعزير والمشرق والمناسخة في الميراث.

- ومصطلحات في الأصول كالمشكل والبيان والمبهم والمحكـم والمتشـابه والضروري والفرض الواجب المحظور والحكم والتخصيص والإجماع والاجتهاد والنسخ وغيرها.

- ومصطلحات في العقيدة والكلام والمنطق: كالإسلام والإيمان والفسـق، والذات والرجعة والعصمة والإرادة والمشيئة والعرض، والنظر والقياس والمناظرة والبرهان والحال والوجود.

- ومصطلحات أخرى في اللغة والطب وغيرهما.

ويلاحظ من جهة أخرى أن تلك المصطلحات تتنوع – بحسب صورهـا في علاقتها بالقرآن الكريم إلى أنواع:

- فنوع ورد في القرآن بصيغته وصورته ثم اسـتعمل في أحـد العلـوم، كمصطلح البيع مثلا فإنه ورد في القرآن الكريم ثم خصص له بـاب في الفقـه مشهور، وباعتبار ما ضم إليه فقد يذكر مجموعـا لاندراج أنواع وأصناف مـن البيع تحته كبيع المقايضة والبيع بالمراسلة وبيع المضطر وبيع الغرر... وغيرها[22].

- ونوع لم يرد بصورته لكن يرجع في أصله إلى القـرآن، فمـن ذلـك مصطلح الملاعنة[23]، وهو باب معروف في الفقه أيضـا، ولم يرد بهذه الصـورة

---

21 المفردات / جمل.
22 انظر نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، 95 – 104، الدار العالميـة للكتـاب والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثاللثة، 1410 هـ/1995 م.
23 المفردات / لعن.

في القرآن، لكنه استفيد من قوله تعالى في أن الرجل يقول في الخامسة: {أن لعنة ا عليه إن كان من الكاذبين} (النور: 7). ومثله مصطلح التذكية[24].

- ثم هناك نوع آخر لم يرد في القرآن الكريم ولا هو مستفاد منه لكنه مشتق من مادة اللفظ الذي هو بصدد تعريفه، فيورده على سبيل الفائدة. فمن ذلك مصطلح المخاضرة وهي "المبايعة على الخضر والثمار قبل بلوغها"[25]. وهذا المصطلح لم يرد في القرآن ولا يظهر أنه مستفاد من نص قرآني في باب البيوع من الفقه، ولكنه ورد في الحديث الذي رواه انس بن مالك رضي ا عنه قال: "نهى رسول ا صلى ا عليه وسلم عن المحاقلة والمخاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة"[26]. وقد أورد الراغب هذا المصطلح في شرحه لما تفرع عن مادة "خضر" في القرآن: ك(مخضرة) و(خضرا). ومن هذا القبيل مصطلح الخوارج لكونهم "خارجين عن الإمام"، وهو مصطلح لم يرد في القرآن ومع ذلك أورده[27].

ومما يعنى به الراغب في عدد من المصطلحات رصده للمفاهيم المختلفة للمصطلح الواحد بحسب اختلاف الاستعمال في العلوم. فمن ذلك مثلا:

- مصطلح "الحال" الذي يستعمل في اللغة للصفة التي عليها الموصوف، وفي تعارف أهل المنطق لكيفية سريعة الزوال نحو: حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة عارضة"[28].

- مصطلح "الواجب" يقال على أوجه: الأول في مقابلة الممكن، وهو الحاصل الذي إذا قدر كونه مرتفعا حصل منه محال نحو وجود الواحد مع وجود الاثنين فإنه محال أن يرتفع الواحد مع حصول الاثنين. الثاني يقال في الذي إذا لم يفعل يستحق به اللوم، وذلك ضربان: واجب من جهة العقل كوجوب معرفة الوحدانية ومعرفة النبوة، وواجب من جهة الشرع كوجوب

---

24 المفردات / ذكا.
25 المفردات / خضر .
26 أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع المخاضرة، ج 2207.
27 المفردات / خرج.
28 المفردات / حول.

العبادات الموظفة ... وقال بعضهم : الواجب يقال على وجهين : أحدهما : إن يراد به اللازم الوجود، فإنه لا يصح أن لا يكون موجودا"، كقولنا في الله جل جلاله: واجب وجوده. والثاني: الواجب بمعنى أن حقه أن يوجد. وقول الفقهاء: "الواجب ما إذا لم يفعله يستحق العقاب"، وذلك وصف له بشيء عارض له لا بصفة لازمة له، ويجري مجرى من يقول: الإنسان الذي إذا مشى مشى برجلين منتصب القامة"[29].

- مصطلح "الكلام" يقع على الألفاظ المنظومة، وعلى المعاني التي تحتها مجموعة، وعند النحويين يقع على الجزء منه اسما كان أو فعلا أو أداة، وعند المتكلمين لا يقع إلا على الجملة المركبة المفيدة، وهو أخص من القول فإن القول يقع عندهم على المفردات، والكلمة تقع عندهم على كل واحد من الأنواع الثلاثة، وقد قيل بخلاف ذلك[30].

إن صنيع الراغب في ما أورده من مصطلحات العلوم في كتاب خصصه أصلا لألفاظ القرآن ينبهنا على التاريخ السليم لمصطلحات التراث الإسلامي عامة، ولا سيما في أول مرحلة من مراحل هذا التاريخ، وهي التي تتعلق بالنص القرآني وبيانه من السنة الشريفة. فهذه المرحلة لما تعط حقها بعد. وما زالت ألفاظ القرآن تنتظر من يحققها ويحصل دلالاتها بمنهج يعتمد على الإحصاء والتدقيق. وهذا كفيل – بإذن الله تعالى – بأن يكشف عن أسرار وبأن يحرر كثيرا من القضايا، فمن فوائد ذلك:

- استخلاص الدلالة القرآنية وتمييزها مما سواها من المعاني والمفاهيم الطارئة عليها بعد فترة التنزل.

- تبين مدى التحول والتطور الذي طرأ على اللغة نتيجة تفاعل العقل المسلم مع النص القرآني على مدى قرون متتابعة وضمن مذاهب وفرق متنوعة. وهذا سيؤدي إلى الكشف عن طبيعة التداخل هل هي في اتجاه التكامل والتساند أم في اتجاه التنافر والاصطدام، وذلك بحسب القرب أو البعد من الأصل.

---

[29] المفردات / وجب.
[30] المفردات / كلم.

وقد تنبه الإمام محمد بن عبده إلى هذه المسألة حين قال: "وأما المرتبة العليا في التفسير فلا تتم إلا بأمور: أحدها فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أوردها القرآن، بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة غير مكتف بقول فلان وفهم فلان، فإن كثيرا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التتريل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد. من ذلك لفظ التأويل: اشتهر بمعنى التفسير مطلقا أو على وجه مخصوص، ولكنه جاء في القرآن بمعان أخرى، كقوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق} (الأعراف: 53)!! فما هذا التأويل! فيجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة، ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب. فكثيرا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله. والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه، وينظر فيه، فربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ الهداية وغيره. ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية ليعرف المعنى المطلوب من بين معانيه. وقد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه ببعض، وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سبق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته" اهـ [31].

[31] رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، 22/1 .

عروض مختصرة

نصر محمد عارف

1 – Christopher Melchert, The Formation of the Sunni School of law, 9th-10th Centuries (Leader, Brill, 1997) pp. 272.

في محاولة لمناقشة أطروحة المستشرق في جوزيف شاخت حول نشأة المذاهب الإسلامية جاء هذا الكتاب الذي كان أصله رسالة دكتوراه في جامعة بنسلفانيا ليقدم منظورا مختلفا لنشأة المذاهب الفقهية مركزا" على عملية التعليم ونقل المعرفة إلى الطلاب كواحدة من أهم وسائل تأسيس المذاهب الفقهيـــة وعلـــى الرغم من أنه لم يقدم إجابة على سؤال "لماذا ظهرت المذاهب الفقهيـــة وعلـــى الرغم من انه لم يقدم إجابة على سؤال "لماذا ظهرت المذاهب الفقهية"، إلا أنـــه يقدم دراسة مفصلة عن كيفية ظهورها.

2 – Richard Yeomams, The story of Islamic Architecture, (London: Garmet Publishing, 1998) pp. 252.

تستطيع العمارة أن تحكي قصة التاريخ. هكذ1 يتخذ مؤلف هذا الكتـــاب من المسجد الأموي في دمشق مصدرا" لرصد الحيـــاة الاجتماعيـــة والسياســـية والثقافية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي، وتأثيرها على العمارة الإسلامية.

فقد بدأ كتابه بموجة عرض لعقيدة الإسلامية، ثم بعد ذلك ينطلق في عملية متواصلة من موج الفن والعمارة بكل أبعاد الدين الإسلامي حيث يرى أن الاتجاهات الدينية حددت وبصورة قوية وظيفة وطبيعة الفن والعمارة الإسلامية. ثم بعد ذلك يرصد تطور العمارة الإسلامية من العراق ومصر وتونس حيث التفاعل والتعاطي الدائم. وعند تناوله للحقائق التاريخية والتحديدات والأوصاف الدقيقة للآثار الإسلامية من مساجد وأضرحة ومدارس وغيرها ينتقل من شمال إفريقية إلى وسط آسيا إلى تركيا إلى الأندلس حتى الهند في عرض واف يمثل مقدمة لدراسة العمارة الإسلامية بصورة شمولية.

3 – Hasan Kayali, Arabs and Young Truks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918 (Berkeley: University of California Press, 1997) pp. 308.

اعتماد على وثائق الأرشيف التركي يقدم المؤلف رؤية مختلفة لنشأة القومية العربية ونظيرتها التركية، حيث يرى أن سياسة التتريك التي اتبعتها الدولة العثمانية كانت عرضا للقومية العربية وليست سببا لها، فالقومية العربية نشأت أساسا بدفع من كتابات وآراء معينة في القرن التاسع عشر كان مصدرها السلفيون والعربيون. على حين القومية التركية ظلت محدودة حتى حروب ليبيا والبلقان. في تلك الأثناء انضم أولئك الذين خافوا إضعاف الدولة العثمانية وتدخل الأوروبيون مباشرة فيها إلى ضرب جمعية الاتحاد والترقي على أساس انه سبيل لإعادة مجد الدولة العثمانية. إن هذه الأطروحة تستحق النزر لما تقدمه من رؤية مغايرة تماما لما هو مستقر في الثقافة العربية المعاصرة حول ظهور القومية العربية والعوامل التي رفعت إليه.

4 – Azmi Ozcan, Pan-Islamism: Indian Musllims, The Ottoman and Britain (1877-1924)(Leiden: Brill, 1997) pp. 237

يقدم الكتاب أطروحة جديدة حول نشأة فكـرة الجامعة الإسلامية حيـث يرى أنها فكرة مستقرة في السياسة العثمانية الداخلية والخارجية منـذ 1517م وليست من إنتاج جمال الدين الأفغاني والسلطان عبد الحميد كما هو معروف.

ثم يرصد – اعتماد كل مصادر الأرشيف الهندي والباكسـتاني والـتركي – العلاقة بين مسلمي الهند والدولة العثمانية خاصة من مرحلة عبد الحميد الثـاني كذلك علاقة المسلمين الهنود بالجماعات التركية القومية مثل الاتحاد والتـرقي. والكتاب يعد دراسة تعتمد على مصادر أولية لفترة من التـاريخ الإسـلامي المعاصر لا تقتصر فقط على مجرد رصد العلاقات العثمانية مع المسلمين الهنـود وإنما تقدم رصدا للتفاعلات السياسية في المنطقة في تلك الفترة.

5 – Jakob Skovgaard-Petersn, Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta, Social Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia (Leiden: Brill, 1997) pp. 431.

يركز هذا الكتاب على نشأة وتطور دار الإفتاء في مصر وعلاقتها بالدولـة منذ نهاية القرن التاسع عشر وظهورها الحاجة لدى الدولـة إلى تفسـير رسمي للقانون الإسلامي. ويجمع المؤلف من دراسته بين تحليل معمق لمحتوى الفتـاوى موضع البحث وساقها الاجتماعي والسياسي وتحليل الأشخاص المفتين الذيـن تولوا هذا المنصب بمن فيهم محمد عبده الذي كان متعطشـا لتكييف القـانون الإسلامي للحاجات المعاصرة التي تؤيد وتدعم اهتمامـات النخبـة المصريـة الحديثة. إنه كتاب جديد في موضوعه يستحق التحليل والتقويم ولا سيما أنـه يتعرض لواحدة من المؤسسات الإسلامية في المجتمع الإسلامي المعاصر.

ندوة "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار"

هرندن، فرجينيا، مايو 1999م

الزبير أبو شيخي التلمساني*

ألقى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان – رئيس المعـــد العـــالمي للفكـــر الإسلامي محاضرة تحت عنوان "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار"**.

استهل المحاضر كلامه بالتركيز عن أهمية الموضوع ولا سيـما في المرحلة الراهنة التي تمر بها الأمة الإسلامية من صراعات سياسية وطائفية مفروضة عليها داخليـــا وخارجيـــا مؤكدا على ضرورة التفريق بين العنف السياسي داخـــل المجتمع الواحد والعنف بين مجتمعات مختلفة، وأثناء محاولة فهم هـــذه النقطـــة السالفة ورجوعـــا إلى سيرة الرسول ﷺ وجد المحاضر أنه **لا ينبغي اســـتعمال العنف لحل المشاكل السياسية في المجتمع الواحد مهما كان الأمر.**

لقد منع الرسول ا ﷺ الصحابة منعـــا باتـــا من استعمال أي شكل مـــن أشكال العنف في المرحلة الملكية وعيـــا منه ﷺ بسلبيات العنف وما يتمخـــض عنـــه داخل المجتمع الواحد، ووعيـــا منه بعدم جدوى العنف في تلـــك المرحلـــة،

وكان ممكنـــا لبعض الصحابة أمثال حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطـــاب رضي ا عنهما الرد على المشركين المؤذين لرسول ا ﷺ ودعوته وأصحابه.

أما في المرحلة المدنية، فقد استعمل رسول ا ﷺ كل أشـكال وأنـــواع العنف بما فيها الاغتيالات السياسية مثل ما حدث لكعب الأحبار أحد زعمـــاء اليهود في المدينة المنورة.

علاوة على هذا، قام رسول ا ﷺ منذ اليـــوم الأول لدخولـــه المدينـــة واستقراره فيها بإرسال الرسل والرسائل إلى ملوك زمانـــه يدعوهم إلى الدخـــول في الإسلام.

وساق المحاضر أيضـــا أمثلة شتى لتأييد فكرته السابقة بعـــدم اسـتعمال العنف داخل المجتمع الواحد وهو كما سماه "الرحم". ومن بين هذه الأمثلة مـــا حدث للنصارى الأوائل رغم اضطهاد الروم لهم فقد صبروا وصابروا ورابطـــوا، وسقطت الإمبراطورية الرومانية وها هي ذي إلى الآن ما زالت النصرانية مستمرة.

إن الثورة الإسلامية في إيران قد نجحت وآتت أكلها نزرا لعدم اسـتعمال العنف كوسيلة لتغيير نظام الشاه داخل المجتمع الإيراني آنذاك رغم قسوة النظام الإيراني على شعبه وقياداته الثورية.

واستدرك د. عبد الحميد منبهـــا" إلى أن استعمال الطريقة نفسها المسالمة من طرف الإيرانيين مع النظام العراقي في أثناء الحرب العراقية الإيرانية لم يؤت ثماره لأن المعادلة تغيرت، فلم يعد الصراع داخل المجتمع الواحد، بل تحول إلى صراع بين مجتمعين مختلفين ومتغايرين.

عرج المحاضر بعد ذلك إلى مثال حي ألا وهو الصراع السياسي في الجزائر ففي عام 1988م (أحداث الخامس من أكتوبر) استعمل الجيـــش الجزائـري العنف والقوة لقمع المتظاهرين، المطالبين بضرورة التغيير السياسي وإعطـاء الحريات للشعب الجزائري فقد تزلزلت أقدام النظام الجزائري لأن المعارضـة لم تستعمل العنف كوسيلة للتغيير، إلا أنه بعد الاعتقالات التي قام بها النظـام الجزائـري في صفوف من اختارهم الشعب ممثلين له وكذلـك القمـع بعـد

انتخابات 1991 م التي فاز بها الجبهة الإسـلامية للإنقـاذ، عـهد بـعض الإسلاميين إلى استعمال القوة والعنف كوسيلة لتغيير النظـام الـذي سـلبهم حقوقهم المشروعة. هذا الأمر جر ولا يزال يجر الويلات والآلام على الشـعب الجزائري المجاهد، وحارت الأمة في هذا الموضوع.

عضد المحاضر كلامه بمثال آخر هو قيام الجماعات الإسـ ـلامي في مصر بضرب مصالح البريطانيين في قناة السويس رغم أن الحكومة كانت مصرية أثناء الانتداب البريطاني لمصر مما جعل جميع فئات الشعب المصري في تلتف حـ ـ ـول الإسلاميين آنذاك وتساندهم.

من خلال استقراء هذه الأمثلة ومن غيرها، وصل المحاضر إلى قناعة وهي **أن عدم استعمال العنف داخل المجتمع الواحد في الإسلام قضية مبدأ وليسـت قضية خيار، فهي قضية إلزامية.** ودعا المحاضر على ضرورة تطبيـق الشـورى كحل أوحد لا ثاني له لكل الخلافات والصراعات السياسـ ـية داخـل الأمـة الإسلامية.

وختم المحاضر ملاحظاته بضرورة سبق الالتزام بـاللاعنف أولا ثم تـأتي الشورى ثانيـا، فبدون هذه الخطوة لا يمكن حل المشاكل السياسـ ـية داخـل الأمة الإسلامية.

المداخلات:

تجدر الإشارة على أن المداخلات كانت ثرية بالآراء والأسئلة والانتقـادات، مما يدل على أن المحاضر حملت في طياتها أفكارا غنية وأثارت تفكيرا جيدا لدى الحضور.

المداخلة الأولى:

طرحت في هذه المداخلة أسئلة منها: ما تعريف الأمة؟ وهل يمكن تحديدهـا جغرافيـا وسكنيـا؟ وهل أن مفهوم الأمة قد تغير منذ عهد رسـول ا 

والخلفاء الراشدين إلى زماننا هذا؟ كما اعترض في هذه المداخلة علـى تحليـل

المحاضر لمثال العنف في الجزائر، حيث اعتبرته الأخت المداخلة حقا مشروعا للدفاع عن اختيارات الشعب الجزائري المسلم.

المداخلة الثانية:

علق الأخ المداخل على قضية منهجية كان قد أشار عليها المحاضر وهي ضرورة التزام المنهج الشمولي في فهم النصوص، قائلا: إن هذا الأمر غير كاف، موجها نقده إلى أن موضوع العنف بين المسلمين غاب في المقالة والمحاضرة معا. وأضافت المداخلة قضية أن المسلمين مأمورون بتقوية أنفسهم مما لا يعني بالضرورة استعمال تلك القوة والتي هي في بعض الأحيان ضرورية لتطبيق اتفاق أو عقد سياسي داخل المجتمع.

هذا وقد أشارت هذه المداخلة على أن الإسلام ينظم استعمال القوة سواء في الحرب مع الأعداء خارج الأمة أو داخل المجتمع الواحد أو حتى على صعيد أصغر ضد الشعب أو الرعية.

المداخلة الثالثة:

انتقد صاحب هذه المداخلة بعض الأفكار والتعليقات الواردة في المحاضرة وشرع في مداخلته بطرح السؤال التالي: هل كتب المحاضر مقالته هذه بوصفه رجل سياسة (politician) أو باعتباره عالم سياسة (Political Scientist) أو بوصفه مفسرا ومؤرخا؟

ثم أجاب بنفسه على تساؤله قائلا: إذا كان الكاتب (المحاضر) قد كتب هذه المقالة (المحاضرة) بوصفه، رجل سياسة (politician)، فأنا أوافقه على الكثير من أفكاره لأنه عندما يتحدث كرجل سياسة لا بد من استعمال الدبلوماسية، ولكن عندما يكتب الكاتب بوصفه عالم سياسة Political Scientist أو بوصفه مؤرخا ومفسرا يتعامل مع الآيات والأحاديث، فأعتقد أنه لابد أن يكون أكثر دقة وعمقا.

فمصطلح العنف مثلا مصطلح غريب عن القرآن وعن اللغـة العربيـة، إذ توجد مصطلحات أخرى أكثر دقة وأحسن تعبيرا عن المفهوم مثـل البغـي أو الاستبداد.

وأصل المتداخل حديثه بالإشارة إلى أن النبي ﷺ شرع في التحضير لغزوة بدر وهو في مكة، مستدلا على أن ذهابه على الطائف لم يكن ذهابـا بريئـا وعفويـا، بل كان إستراتيجية لمحاولة كسب أهل الطـائف الذيـن تربطـهم علاقات اقتصادية مهمة مع قريش، فلو قدر له النجاح في الطائف لما هـجر إلى يثرب – كما قال المتدخل. بالإضافة إلى هذا، تمت الإشارة إلى بيعـة العقبـة الثانية في مكة على أن ينصر أهل يثرب رسول ا ﷺ ويدافعوا عنه بـ ـأموالهم وأرواحهم، وهذا دليل على استعداد الرسول ﷺ لاستعمال القوة وهو في مكة.

جاء انتقاد آخر للمحاضر بسبب اختياره وانتقائه لبعض أحاديث الفتنـة، وكان من الممكن والأليق الابتداء من القرآن قبل كل شيء في هذا الموضوع. ثم إن أحاديث الفتنة غير واضحة لأنه لا توجد فتنة واحدة، بل هنـاك مراتـب للفتن، فهناك أحاديث فيها منع بات لاستعمال القوة، وهناك أحاديث أخـرى تحث على استعمال القوة داخل المجتمع الواحد، فلم هذا الانتقاء إذن؟

المداخلة الرابعة:

افترض المتداخل ألا يكون هذا المقال قد نشر في مجلة "إسلامية المعرفة" لأنها مجلة فكرية تخاطب شريحة معينة من الأمة، ولا تخاطب كل الأمة، وكان الأولى أن تنشر في مجلة واسعة الانتشار، وأن هذا الموضوع بحاجة إلى كتاب ومشروع بحث. تساءل المتداخل أيضـا عن مشروعية استعمال العنف في المجتمع الواحد مؤكدا عدم وجود أي مشروعية لذلك مهما كانت الظروف، موافقـا بذلـك المحاضر.

المداخلة الخامسة:

بدأت المداخلة بالإشارة إلى الدستور الأمريكي يعطي للشعب الشرعية في تأسيس ميلشيات في حالة ما إذا صارت الدولة (الحكومة) غير شرعية، بعـد

ذلك أشار المتداخل إلى أن مفهوم العنف في المحاضرة غير محدد، فهل هو عنف بين جماعات داخل المجتمع الواحد أم هو عنف بين المجتمع والدولة كحالة الجزائر مثلا؟

وإذا كان هناك مبدأ في القرآن أنه لا يجوز لمسلم أن يقتل مسلما مهما كانت الظروف، فما الداعي إذن لمثل هذه المدارسات والمناقشات العميقة!

ويرى صاحب هذه المداخلة أنه إذا صارت الحكومة غير شرعية فلابد للمجتمع أن يثور ضدها. واليوم، لا يمكن أن نفرق بين العنف داخل المجتمع الواحد والعنف بين مجتمعات مختلفة مثل ما يحدث من صراعات وعنف بين الهند وباكستان اليوم، فالدولتان لا تتبادلان إثارة القلاقل والمشاكل والأزمات.

وهناك أمثلة ناجحة عن العنف داخل المجتمع الواحد كتلك التي أطاحت بالحاكم الصيني شن كي شك من السلطة؛ كما أن ابن خلدون من الذين قالوا بإمكانية استعمال العنف من طرف الدولة ضد فئات من الرعية (وكان يقصد الخوارج) دون الحديث عن شرعية الدولة.

المداخلة السادسة:

تركزت هذه المداخلة على حديثين من أحاديث الرسول ﷺ وهما: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فغن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان". وحديث: "لتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطرا". فأين موقع مثل هذه الأحاديث في هذا الموضوع؟ وأشارت المداخلة إلى أن الإباضية يقومون بدفع الظلم إذا ظهر في المجتمع بدءا بأربعين رجلا يشرون أنفسهم تعالى حتى ينتهي الظلم عن طريق استعمال العنف.

ثم تساءل المتدخل: ما الذي جلب الاستقلال إلى أغلب بلدان العالم الإسلامي إن لم يكن استعمال العنف داخل المجتمع الواحد؟ فها هي ذي الجزائر قد ضحت بمليون ونصف المليون شهيد، وها هي ذي ليبيا قد ضحت بثلث سكانها.

أما عن موضوع المجتمع بكونه رحما واحدا، فحافظ الأسد رحم مع أهله، لكن لم يشفع له ذلك في قتل الآلاف من المسلمين في حماة.

وتساءل المتدخل مرة ثانية قائلا: كيف يمكن تغيير النظام عندمـا يكـون ظالمـا وغير شرعي؟

إن مفهوم الجهاد هو دفع الظلم، فحيثما وجد الظلم لابـد أن يتواجـد الجهاد.

المداخلة السابعة:

اعترض صاحب هذه المداخلة على انتقاء الكاتب (المحاضر) لبعض الآيـات والأحاديث ووضعها تحت عنوان صراع الحضارات، حيث يـرى أن الآيـات والأحاديث المختارة التي ساقها الكاتب في مقالته ومحاضرته تتعلـق بصـراع الأديان وليس بصراع الحضارات مستدلا على رأيه بأن الحضارة الإسلامية مثلا كانت نتاج الدين الإسلامي بالأساس لكن أديانـا أخرى كالمسيحية واليهودية ساهمت في بناء الحضارة الإسلامية.

وعلى هذا الأساس، لا يمكننا استعمال الآيـات والأحـاديث المنتقـاة في المحاضرة في هذا الحديث عن صراع الحضارات والعلاقات فيما بينهما.

المداخلة الأخيرة:

وردت هذه المداخلة في ثلاث نقاط:

1- أثبت التاريخ وعلم النفس وجود بعض الخصائص الحيوانية في البشـر، ومنها العنف. وجاءت الأديان لضبط العنف في الإنسان، ولهذا، فنحن كما قال المتدخل بصد الحديث عن موضوع ضبط العنف ولسنا بصدد الحديث عـن موضوع تصنيف العنف.

2- أسس النبيﷺ في المدينة مجتمعـا ذا سيادة معروفة بأمرين اثنين:

أ- الحدود الجغرافية للمدينة المنورة

ب- العهد بين المهاجرين والأنصار

3- من الخطأ الحديث عن موضوع العنف انطلاقـا من واقعنا المعيـش لأن ذلك سيجرنا على مشكلة كيفية استعمال النص (من القرآن والسنة) لتأييد رأي وموقف معين ودحض رأي وموقف المخالفين.

لذا لا بد من تأسيس المبدأ ثم الانطلاق إلى الواقع المعيش ومحاولة فهمه والتعامل معه انطلاقا من المبدأ، وإلا سنقع فيما وقعت فيه الفرق الإسلامية من استعمال النص (من القرآن أو السنة) وفق هواها تأييدا لمواقفها وبرهانا على صحة معتقداتها وأفكارها.

وفي الختام، ركز الأخ المتدخل على ضرورة الانتباه إلى أن واقعنا المتخلف لابد أن يدفع بنا إلى إعطاء الشرعية لاستخدام العنف فقط لأننا تحت حاكم مستبد أو تحت حكام باعوا ذمتهم لجهات خارجية.

بعد الانتهاء من المداخلات والأسئلة والتعليقات، رد د. عبد الحميد أبو سليمان على بعض الأسئلة، ووضح بعض الأفكار مؤكدا ما كتبه في المقالة وما ألقاه في المحاضرة أن الدرس الأساسي الذي نستلهمه مما سبق هو أنه **لا يصح استخدام العنف داخل كيان المجتمع الواحد مهما كانت الأحوال بغية تحقيق أهداف سياسية، وأن الإصلاح في هذه الحالة لا يتم السعي إليه إلا بالأساليب السياسية المدنية، وإن صبر الفئات المظلومة مجلبة لتضامن الأمة ضد المعتدي الباغي.**

وراقيات

ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد

(520-595 هـ/1126-1198 م)

محيي الدين عطية

(قائمة وراقية بما كتبه وما كتب عنه)

ابن رشد – بداية المجتهد

1- آل عبد اللطيف، عبد اللطيف بن إبراهيم. **طريق الرشد إلى تخريج أحاديث بداية ابن رشد.** المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط2:- 140هـ/-198 م. – 150ص.

2- بصفر، عبد ا بن علي. **تحرير اتفاقات ابن رشد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد من أول الكتاب إلى نهاية كتاب الاعتكاف.** مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، 1421 هـ / 1991 م ، 412 ورقة، ماجستير، (إشراف: محمود عكازي وعبد ا العظيمل).

3- الخالد، محمد عبد الرحيم. **تحرير اتفاقات ابن رشد في أحكام الأسرة والمعاملات المالية عدا الوصايا فيما نسبه إلى الأئمة الأربعة،** مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، فرع

الفقه والأصول، 1411 هـ / 1990 م، 600 ورقـــة – ماجســـتير (إشراف: محمود عبد ا العكازي).

ابن رشد – تهافت التهافت

4- زايد، سعيد "ابن رشد وكتابه: تهافت التهافت "**مجلة المورد،** مـج 9: ع1، (1400 هـ / 1980 م)، ص 103 – 110.

ابن رشد - المقدمات

5- التليلي، المختار، **ابن رشد وكتابه المقدمات،** تونس: الكلية الزيتونيـة للشريعة واصول الدين، 1981 م، دكتوراه (إشراف: محمد الشـاذلي النيفر).

ابن رشد - وراقيات

6- صادق، صبيح، "ما كتب عن ابن رشد في المراجع العربية الحديثـة"، **مجلة المورد،** مج 7: ع2، (1398 هـ/1978 م) ص 277 – 286.

7- قنواتي ، جورج. "قائمة مؤلفات ابن رشد ومـا كتـب عنـه"، القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1978 م، (وبمناسـبة مهرجان ابن رشد عام 19789 م).

ابن رشد أدبيا"

8- خليفة عبد الكريم. "ابن رشد في أدبه"، **مجلة مجمع اللغـة العربيـة الأردني،** مج 1: ع1 (صفر 1398 هـ/ كانون الثـاني 1978 م) ص 5 – 48.

9- عبد العزيز، ألفت محمد كمال. **نظرية الشـعر عنـد الفلاسـفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد.** القاهرة: جامعة عين شمـس،

كلية البنـات للآداب والعلـوم والتربيـة، 1982 م، دكتـوراه (إشراف: حسين نصار وعلي الحديدي).

10 – المانع، سعاد عبد العزيز محمد. "شعرية ابن رشـد بـين التنظـير والتطبيق: دراسة في شـرح ابن رشد لكتـاب أرسطو وتطبيقاته علـى الشعر العربي"، **مجـلة جامعـة الملـك سـعود**: الآداب، مـج6: ع1، (1414هـ/1994م) ص 41-72.

"ابن رشد جغرافيا"

11 – حسن، صبري محمد. "ابن رشـد" في: **الجغرافيـون العـرب**، النجف: مطبعة القضاء، 1958م، ج1، ص 148-150.

"ابن رشد طبيبا"

12 – الخطابي، محمد العربي. ابن رشـد وأفكاره الرائدة في جهازه الدورة الدموية"، **المجلة الأكاديمية**، ع3، (1986م) ص 147-174.

"ابن رشد علما"

13 – الدوميلى. "ابن رشد" في: **العلم عند العرب**، ترجمـة عبد الحليـم النجار ومحمد يوسف موسى، القاهرة: دار القلم، 1962م.

14 – بنعبد ا ، عبد العزيز. "ابن رشد رائد الفكر العلمـي"، **المجلـة الأكاديمية**، ع4 (1987م) ص 287-298.

"ابن رشد فلكيا"

15 – الشهابي، نبيل. "النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في الدولـة الموحدية" **في أعمال ندوة ابن رشد**، المؤسسـة الجامعيـة للدراسـات والنشر، 1981م.

16 – صبره، عبد الحميد. **ابن رشد وموقفه من فلك بطليموس**، الجـزائر، 1978م.

"ابن رشد نفسانيا"

17 – زيدان، محمود. **نظرية ابن رشد في النفس**. نسخة مصـورة عـن

المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1993م.

ابن رشد وابن تيمية

18 – سعد، الطبلاوي محمود. **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشـد**، القاهرة: جامعـة القاهـرة، كليـة دار العلـوم، 1979م، ماجسـتير (إشـراف: محمد كمال جعفر).

19 – العتيبي، منيف عايش مرزم. **بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيـات**، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسـم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1410هـ (ماجستير).

ابن رشد وابن سينا

20 – شمعامو، العربي. **مقالة اللام بين ابن سينا وابن رشـد**، الربـاط: جامعة محمد خامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1994م- دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة.

ابن رشد وابن عربي

21 – الشرقاوي، محمد عبد ا ، **مبدأ العلية عند ابن رشد وابن عربـي**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1981م، دكتوراه (إشراف: محمد كمال جعفر).

ابن رشد والأشاعرة

22 – حامد، سميرة حسن، **موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1985م، دكتوراه (إشراف: عاطف العراقي).

ابن رشد وأرسطو

23 – غردية، لويس، وج قنواتي. "أرسطو والرشدية" في: **فسلفة الفكـــر**

الديني بين الإسلام والسيحية، ج:2، ترجمة صبحي الصالح وفريـد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، 1967م، ص 195-206.

24 – فرغلي، إنجي محمد. **شروح ابن رشد الثلاثية لكتـب أرسـطو المنطقية وأهميتها**، طنطا: جامعة طنطـا، كلية الآداب، 1996م، ماجستير، (إشراف: محمد فتحي عبد ا).

ابن رشد والأندلس

25 – بالنثيا، آنجل جنثالث. "ابن رشد" في: **تاريخ الفكـر الأندلسـي**، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، 1955م، ص 353-369.

26 – التركي، عبد المجيد. "مكانه ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس" في **ندوة ابن رشد** (1978م) ص 157-165.

27 – عنان، محمد عبد ا . **"ابن رشد" في: عصر المرابطين الموحدين في المغرب والأندلس – القسم الثاني**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1964م.

ابن رشد والتنوير

28 – وهبة، مراد ومنى أبو سنة (محرران) (تقديم – بطرس غالي) ابن **رشد والتنوير**، بيروت: دار الثقافة الجديدة، 1997م.

ابن رشد وجالينوس

29 – دي بينيتو، م. كونثيبثيون باثكيت (تعليق) **تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس**. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، معهد ميغيـل اسين، مدريد: المعهد الأسباني العربي للثقافة، 1984م.

ابن رشد والغرب

30 – ارنا نديت، م. كروت. "ابن رشد وأصول العلم الأوروبي الحديث" في: **فلاسفة الإسلام في الغرب العربي**. تطوان، 1961م، (كتـاب

المهرجان التذكاري لفلاسفة الإسلام).

31 – أوليرين ديلاسي. "ابن رشد والرشدية في أوروبا" في: **الفكر العـربي ومكانته في التاريخ**، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي، القاهرة: المؤسسة المصرية العمة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.

32 – بدوي، عبد الرحمن. "الرشدية اللاتينية في أوروبـا" في: **فلسـفة العصور الوسطى**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962م، ص 161-165.

33 – بدوي، عبد الرحمن. "فلسفة ابن رشـد وآثارهـا في الفلسـفة الأوروبية" في: **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، بـيروت: دار الآداب، 1965م

34 – الخضيري، زينب محمود. أثر ابن رشد في **فلسـفة العصـور الوسـطى**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983، 429 ص.

35 – الخضيري، زينب. "مشروع ابـن رشد الإسـلامي والغـرب السيحي". مقالة في **كتاب ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجـاه العقلاني**، تصدير عاطف العرقي – القاهرة: 1993م.

36 – ديورانت، ول. "ابن رشد في أوروبا" في **قصة الحضارة**، مـج4: ج6، ترجمة محمد بدران، القاهرة، لجنة التأليف والنشر والترجمة بجامعة الدول العربية، ط2، 1964م، ص100-103.

37 – زكريا، زكريا هاشم. "ابن رشد" في: **فضل الحضارة الإسـلامية والعربية على العالم**، القاهرة: دار النهضة، مصر، 1970.

38 – زيناتي، جورج. "ابن رشد بين العرب والغرب "**مجلة الباحث**، ع1 (أيار-حزيران/مايو – يونيه 1978)ص 37-54.

39 – طوقان، قدري حافظ. "ابن رشـد" فلسـفته وآراؤه وأثرهـا في أوروبا" في: **العلوم عند العـرب**، القـاهرة: دار المعـارف. د.ت (سلسلة الألف كتاب) ص206-210.

40 – مدكور، إبراهيم بيومي. "ابن رشد" في" **أثر العرب والإسـلام في النهضة الأوروبية**، تحرير سهير القلماوي، القاهرة: الهيئـة المصريـة العامة للكتاب، 1970م.

41 – مرحبا، محمد عبد الرحمن، "ابن رشـد" في: **من الفلسـفة اليونانيـة إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: منشـورات عويـدات، 1970م، ص 720-726.

42 – مرقس، نبيلة زكري. **المؤثرات اليونانية في فلسـفة ابن رشـد الإلهية**، جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1983م، دكتـوراه، (إشراف: عاطف العراقي).

43 – هونكه، زيغرد. "أحاديث عبر الحدود: أثر ابن رشد في أوروبـا" في: **شمس العرب تسطع على الغرب**، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي. بيروت: المكتب التجاري، 1964م.

ابن رشد والغزالي

44 – جهامي، جيرار. **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد): دراسة وتحليل**، بيروت: دار المشرق، 1985م، 93 ص، (المكتبة الفلسفية).

45 – عبد الغني مصطفى، لبيب. **العلية عند الغزالي وابن رشد**. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1977م، ماجيستر (إشراف: يحـيى الهويدي).

46 – عزيز، رشدي. **بين الغزالي وابن رشد في المسـائل الـتي عـارض فيها الغزالي الفلاسفة**، القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الديـن، قسم العقيدة والفلسفة، 1974م، دكتوراه (إشراف: محمد شمـس الدين إبراهيم).

47 – العلوى، جمال الدين. "الغزالي والخطاب الفلســفي في الغــرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، **مجلة كلية**

الآداب والعلوم الإنسانية بفاس ع8، 1986م، ص 15-50

48 – فحول، نجيب. **الغزالي وابن رشد،** بيروت: مطبعة جوزيف سـليم صقيلي، 1962م.

49 – قمير، يوحنا. **ابن رشد والغزالي التهافتان،** بيروت – دار المشرق – المطبعة الكاثوليكية، 1969م.

50 – مساعد، محمد. **مكانة الغزالي في فلسفة ابـن رشـد: حضـور ومساهمة**. فاس: جامعة سيدي بن عبد ا ، كلية الآداب العلوم الإنسانية، 1992م، دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة.

ابن رشد والمعتزلة

51 – أبو عمران، الشيخ. "ابن رشد والمعتزلة" في مجلة **الثقافة** الجزائـر: وزارة الإعلام والثقافة ع:52، 1979م.

52 – عمارة، محمد. "ابن رشد" في: **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسـانية.** القاهرة: المؤسسة العربية للدراسـات والنشـر، 1972م، ص129-135.

الاختلاف عند ابن رشد

53 – ابن عمر، عمر بن سالم **أسباب اخلاف الفقهاء عند ابن رشد من خلال كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد. قسم العبارات،** الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، 1410هـ، ماجستير (إشراف فهد بن محمد السدحان)

الأخلاق عند ابن رشد

54 – فخري، ماجد. **فلسفة ابن رشد الأخلاقية**. بحث في: مهرجان ابن رشد بالجزائر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مج2.

الاقتصاد عند ابن رشد

55 – عاشور، محمد. "ابن رشد" في: **رواد الاقتصاد العرب**، القاهرة: دار الاتحاد العربي، 1974م، ص 160-164.

الإنسان عند ابن رشد

56 – عامر، عمار. **مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد**. دمشق، جامعة دمشق، كلية الآداب دكتوراه (إشراف: أ.د. الطيب تيزيني).

57 – كاظم، علي عبد ا . **الإنسان في فلسفة ابن رشـد**. القـاهرة: جامعة عين شمس، كلية الآداب، 1990م، دكتـوراه، (إشـراف: سامي نصر لطف).

تاريخ ابن رشد

58 – إسلام عزمي. ابن رشد. في **مجلة الثقافة العربية**، المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم عدد4، 1976م.

59 – أمين، أحمد. "ابن رشد: أسرته، حياته، فلسفته، أثره في أوروبا" في: **ظهر الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط5، 1969م.

60 – بامات، حيدر. "ابن رشد" في: **مجالي الإسلام**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1956م، ص 221-243.

61 – حتي، فيليب. "ابن رشد: حياته، كتبه، فلسفته" في: **صانعو التاريخ العربي**، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة محمود زايد، بيروت: دار الثقافة، 1969م، ص 301-326.

62 – الدجيلي، عبد الصاحب عمران. "ابن رشد" في: **أعلام العرب في العلوم والفنون والآداب**، ج2، النجف، ط2، د.ت، ص 16-19.

63 – ديورانت، ول، "ابن رشد" في: **قصة الحضارة: عصر الإيمان**، مـج 4: ج2، ترجمة محمد بدران، القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة

بجامعة الدول العربية، ط2، 1964م، ص 368-376.

64 – ريسلر، جاك. س، "ابن رشد" في: **الحضارة العربية**، ترجمة غنيـ ـم عبدون، مراجعة أحمد فؤاد الأهوانين القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت، ص 223-226.

65 – رينان، إرنست. **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م، 484 ص.

66 – زنيبر، محمد "ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي" من أعمال **ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، المؤسسة الجامعية، جامعة محمد الخامس، ط1، 1981م.

67 – شريف، م.م. "ابن رشد" في: **الفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق أحمد شلبي، القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1962م، ص 165-178.

68 – طوقان، قدري حافظ. "ابن رشد" في: **الخالدون العرب**، بيروت: دار العلم للملايين، 1954م.

69 – العقاد، عباس محمود. **ابن رشد**، القاهرة: دار المعارف، ط4، 1971م، 116ص، (نوابغ الفكر العربي، 1).

70 – عمارة، محمد. "ابن رشد" في"**مسلمون ثوار**، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1974م. ص 69-110.

71 – غالب، مصطفى. "ابن رشد" في: **فلاسفة من الشرق والغرب**، بيروت: منشورات أحمد، 1968م، ص 191-218.

72 – فخري، ماجد. **مادة ابن رشد**، بدائرة المعارف اللبنانية للبستاني، مج 3، بيروت: 1960م، ص 93-103.

73 – فروخ، عمر. "ابن رشد"، في: **عبقرية العرب في العلم والفلسفة** صيدا: المكتبة العصرية، 1969م، ص154-161.

74 – فروخ، عمر. "ابن رشد في **تاريخ الفكر العربي**، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، 1962م، ص 537-570.

75 – فو كارادي. "ابن رشد" في: **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمـ ـة إبراهيم الشنتاوي وعبد الحميد يونس وإبراهيم زكـ ـي خورشـ ـيد،

القاهرة: دزن، 1933م، ص 166 – 175.

76 – قاسم، محمود. **الفيلسوف المفترى عليه: ابن رشـد**، القـاهرة: الأنجلو المصرية، د.ت.

77 - قنواتي، جورج شحاته. **ابن رشد في عهد النهضة**، في مقال ضمـن كتاب تذكاري عن لبن رشد، إشـراف عـاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، 1993 م.

78 – مدكور، غبراهيم بيومي. **ابن رشد المشائي الأول لـين فلاسفة الإسلام**، ضمن كتاب تذكاري عن ابن رشد، إشـراف عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، 1993 م.

79 – الموسوعي، موسى. **من الكندي إلى ابن رشد**. د.ن، 1972 م.

80 – وغزيز، الطاهر. "ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسـلامي"، الرباط 21 – 23 إبريل 1978 م، **مجلـة كليـة الآداب والعلـوم الإنسانية بالرباط**، ع 5 –6 (1979 م)، ص 153 – 173.

81 – اليازجي، كمال، وأنطوان غطاس كرم. "ابن رشـد" **في أعـلام الفلسفة العربية**، بيروت: لجنة التـأليف المدرسي، 1957 م، ص 864 – 952.

التجديد عند ابن رشد

82 – بالروين، محمد. "نزعة التجديد عند ابن رشد"، **مجلة الدراسـات الإسلامية**، مدريد، مج 14 (1967 – 1968 م) ص 87 – 97.

الحرية عند ابن رشد

83 – عامر، عمار. **مفهوم الحرية عند ابن رشد**، دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب والعلـوم الإنسـانية، قسـم الدراسـات الفلسـفية والاجتمـاعية، شعبة الفلسفة، 1990 م، ماجستير، (إشراف: الطيـب تيزيني).

84 – العراقي، محمد عاطف. "مذهب ابن رشد في الحرية" في: **دراسـ ـات**

فلسفية، إشراف وتصدير عثمان أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامـة للكتاب، 1974 م، ص 204 – 214.

الزمن عند ابن رشد

85 - قسوم، عبد الرازق عبد ا . **مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشـد**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1975 م، ماجستير (إشراف: عاطف العراقي).

السياسة عند ابن رشد

86 – أبو زيد، علا عبد العزيز. **الفكر السـياسي لابن رشد**، القـاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1981 م، ماجستير (إشراف: حامد ربيع).
87 – روزنتال، أروين. "آراء ابن رشد السياسية" في **مجلة البيئة**، المغـرب الأقصى، س1: ع1، مايو 1962 م، ص 94 – 103.
88 – مذبوح، لخضر. **الفلسفة السياسية عند ابن رشـد**، ماجسـتير (إشراف د. أبو عمران الشيخ) 1990 – 1991 م، الجزائر، جامعـة الجزائر، معهد الفلسفة.
89 – مزوز، محمد. "مشروع ابن رشد في صيغته السياسية"، **مجلة الجدل**، الرباط، ع 4، 1986 م، ص 51.

العالم عند ابن رشد

90 – إبراهيم، إبراهيم محمد. **العالم عند ابن رشد**. القـاهرة: جامعـة القاهرة، كلية الآداب، 1984 م، ماجستير، (إشراف: إبراهيم بيومي مدكور).

91 – شاكر، زينب عفيفي. **العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية**، تصدير عاطف العراقي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1993 م، 193 ص.

العقل عند ابن رشد

92 – بدر، عادل محمود. **دلالة العقل عند لبن رشد،** طنطا: ع.م، بدر، 1993 م، 175 ص.

93 - العراقي، عاطف. **الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد،** القاهرة: دارة المعارف، ط 4، 1984 م – 396 ص (سلسلة العقل والتجديد، 5).

94 – مراد، بركات محمد. ابن رشد بين العقل والنقل، مجاـة **المسـلم المعاصر،** س 13: ع 49، (1408 هـ / 1987 م) ص 89 – 130.

فلسفة ابن رشد

95 – ابن تميمة، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت: 728 هـ) "الر ـد على فلسفة ابن رشد" في **فلسفة ابن رشد: يحتوي على كتابي فصـل المقال والكشف عن مناهج الأدلة،** القـاهرة: المكتبـة المحموديـة التجارية، 1968م، ص 127 – 140.

96 – أبو ريان، محمد علي. "ابن رشد" في **تاريخ الفكـر الفلسـفي في الإسلام،** الإسكندرية: دار الجامعات المصريـة، د.ت، ص 454 – 462 وبيروت: دار النهضة العربية، ص 429 – 438.

97 – أنطوان، فرح. **ابن رشد وفلسفته،** بيروت: دار الطليعة للطباعـة والنشر، 1981 م.

98 – أنطوان، فرح. **فلسفة ابن رشد،** القاهرة: الهيئة المصريـة العامـة للكتاب، 1993 م، ص 79.

99 – الأهواني، أحمد فؤاد. "ابن رشد: حياته ونشـاطه الفلسـفي" في: **الفلسفة الإسلامية،** القاهرة: المكتبة الثقافيـة، 1962 م، ص 100- 108.

100 – الأيوبي، عبد الرحمن نورجان. **رسالة وجـيزة في ابـن رشـد وفلسفته،** بغداد: مطبعة المعارف، 1958 م.

101 – البراوي، محمد. "ابن رشد" في: **قادة الفكر الإسلامي في ضـوء الفكر الحديث،** القاهرة: دار الاتحاد العـربي للطباعـة، 1969 م، ص 231 – 291.

102 – بيطار، محمد. **الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد،** بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 3، 1973 م.

103 – جمعة، محمد لطفي. "ابن رشد" في: **تاريخ فلاسـفة الإسـلام،** القاهرة: مطبعة المعارف، 1927 م، ص 112 – 224.

104 – الجندي، إنعام. "ابن رشد" في: **المدخـل لدراسـة الفلسـفة اليونانيـة والعربية،** بيروت: وؤسسة الشرق الأوسط، د.ت، ص 179 – 196.

105 – جوتييه، ليون. "ابن رشد" في: **المدخـل لدراسـة الفلسـفة الإسلامية،** ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة: دار الكتب الأهليـة، 1945 م، ص 178 –202.

106 – جيوم، ألفرد. "ابن رشد" في: **تراث الإسلام: قسـم الفلسـفة والإلهيات،** ج 1، ترجمة وتعليق توفيق الطويل، القاهرة: لجنة التـأليف والترجمة والنشر، د.ت.

107 – الحلو، عبده. **ابن رشد فيلسـف المغـرب،** بـيروت: د.ن، 1960 م.

108 – حمادة، طراد كنج. "الحلال والوجوب في الفلسفة وعلوم المنطـق عند القاضي القرطبي الفيلسـوف أبي الوليد ابن رشد "**مجلة المنتقـى،** س 3: ع1، (106 هـ/ 1986 م)، ص 87 – 96.

109 – الحنفي، مصطفى. "إشكالية ترجمة المصطلح الفلسفي والعبـارة الفلسفية بين عمليتي التلخيص والتفسير في الفكر الرشدي" **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسـانية بمكنـاس،** ع:1، 1986 م، ص 223 – 236.

110 – دي بور. "ابن رشد" في: **تاريخ الفلسفة في الإسلام،** ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشـر،

د. ت، ص 255 – 267، ص 284 – 287.

111- زاهر، رفقي علي. **فلسفة ابن رشد بين التبعيـة والاسـتقلال،** القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الديـن، 1968 م، ماجسـتير (إشراف: محمد السيد نعيم).

112- زقزوق، محمود حمدي. **الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لـدى ابن رشد،** كتاب تذكاري، 1996 م.

113- سعادة، رضا. **مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، من الغـزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده،** بـيروت: الـدار العالميـة للطباعة والنشر والتوزيع، 1981 م، 200 ص.

114- الشمالي، عبده. "ابن رشد" في: **دراسات في الفلسفة العربيـة،** بيروت: دار صادر، ط 4، 1965 م، ص 644 – 690.

115- الطويل، توفيق. "ابن رشد" في: **قصـة الـتراع بـين الديـن والفلسفة،** القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1947 م.

116- العراقي، عاطف. **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.** القـاهرة: دار المعارف، ط3، 1994 م، ص 211.

117- عمارة، محمد. **المادية والمثاليةفي فلسفة ابن رشد،** القاهرة: دار المعارف، 1971 م.

118- العمر، فاروق. **ابن رشد الفليسوف المجدد.** مهرجان ابن رشـد، الجزائر، 1978 م.

119- غلاب، محمد. "ابن رشد" في: **الفلسفة الإسلامية في المغـرب،** القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية، 1948 م.

120- الفاخوري، حنا وخليل الجر. "ابن رشد" في: **تاريخ الفلسـفة العربية،** بيروت: دار المعارف، 1958 م، ص 380 – 466.

121- فخري، ماجد. "ابن رشد" في: **تاريخ الفلسفة الإسلامية،** ترجمة كمال اليازجي، بيروت: الجامعة الأمريكيـة، 1974 م، ص 371 – 392.

122- فخري، ماجد. **ابن رشد فيلسوف قرطبة،** بـيروت: المطبعـة

الكاثوليكية، 1960 م.

123- فراج، عبده. "ابن رشد" في: **معالم الفكر الفلسفي في العصـــور الوسطى،** القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1969 م.

124- فرحات، يوسف. **الفلسفة الإسلامية وأعلامـها.** 1986 م، ص 171 – 186.

125- قاسم، محمود. **ابن رشد وفلسفته الدينية،** القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964 م.

126- قاسم، محمود. "نظرية ابن رشد في الاتصـــال" في: **في النفـس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام،** القاهرة: مطبعة لجنـــة البيـان العربي، ط 2، 1945 م.

127- قمير، يوحنا. **ابن رشد: دراسة – مختارات،** ج 2، بـيروت: دار المشرق، 1968 م (سلسلة فلاسفة الغرب، 6).

128- قمير، يوحنا. **فلاسفة العرب: ابن رشد،** بيروت: دار المشـــرق، 1986.

129- كوربان، هنري. "ابن رشد" في: **تاريخ الفلســـفة الإســلامية،** ترجمة نصير مرة وحسين قبيسين مراجعة موسى الصـدر وعـارف ثامر، بيروت: منشورات عويدات، 1966 م، ص 358 – 371.

130- محمود، زكي نجيب. "ابن رشد في تيار الفكر العربي" **في مهرجان ابن رشد بالجزائر،** مج 1، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

131- مدكور، إبراهيم. **في الفلسفة الإســلامية،** ج2، القـاهرة: دار المعارف، 1983 م، ص 147 – 148.

132- المصباحي، محمد. "مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجـــدلي – الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عن ابن رشد" **مجلة كليـتة الآداب والعلوم الإنسانية بفاس،** ع8، 1986 م، ص 73 – 85.

133- موسى، محمد يوسف. **ابن رشد الفيلسوف،** القاهرة: مطبعـــة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1945 م 0سلسلة أعلام الإسلام).

134- موسى، محمد يوسف. **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشـــد**

وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة: دار المعارف، 1959 م.

135- نادر، ألبير نصري. "مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشـدية اللاتينية" في: مهرجان ابن رشد بالجزائر، مج 1.

136- نجم، فؤاد. "ا والعلوم في نظر ابن رشد" في: **فلاسفة الإسـلام في الغرب العربي،** تطوان، 1961 م، (كتاب المهرجان التذكـاري لفلاسفة الإسلام).

137- النشار، على سامي ومحمد أبو ريان. "ابن رشد" في: **قـراءات في الفلسفة،** القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1967 م، ص 861 – 888.

138- هويدي، يحيي. "ابن رشد" في: **محاضرات في الفلسفة الإسلامية،** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965 / 1966 م.

139- اليازجي، كمال. "ابن رشد" في: **معالم الفكر العربي،** بـيروت: دار العلم للملايين، ط 5، 1974 م، ص 249 – 263.

القانون عند ابن رشد

140- حميد، محمد. "أفكار ابن رشد في فلسفة الحقوق والقـانون" في: **فلاسفة الإسلام في الغرب العـربي،** تطوان، 1961 م (كتـاب المهرجان التذكاري لفلاسفة الإسلام).

المعرفة عند ابن رشد

141- الراشد، حسن مصطفى العبد ا . **نظرية المعرفة عند ابن رشـد،** دمشق: جامعة دمشق، كليـة الآداب، قسـم الفلسـفة والعلـوم الاجتماعية، 1983 م، ماجستير (إشراف د. عبد الكريم اليافي).

142- غلاب، محمد. المعرفة عند ابن رشد. في: **المعرفة عند مفكـري المسلمين،** مراجعة عباس محمود العقاد وزكي نجيب محمود، القاهرة:

الدار المصرية للتأليف والترجمة، ودار الجيل الصاعد للطباعـ ـة، د.ت،

ص 292 – 312.

143- قاسم، محمود. **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويله لدى تومـاس الأكويني،** القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969 م، 282 ص.

الوجود عند ابن رشد

144- صالح، مدني. "الوجود عند ابن رشد". في: **الوجود – بحـــث في الفلسفة الإسلامية،** بغداد: مطبعـــة المعـــارف، 1955 م، ص 92 – 111.

145- دويدار، بركات عبد الفتاح. **ابن رشد: منهجـــه وعقيدتـــه،** القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الديـــن، 1969 م، دكتـــوراه (إشراف: عبد الحليم محمود).

146- العراقي، عاطف. **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد،** القـاهرة: دار المعارف، ط 3، 1995 م، 212 ص.

147- فال، بلال. **معالم المنهجية الرشدية من خـــلال فصـــل المقـــال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت،** الرباط: كليـة الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلـــم النفـس، 1992 م، دبلوم دراسات عليا (إشراف: سالم يفوت).

148- المولد، منى عبد الرحمن. **فكرة الوجود عند أرسطو وأثرها عنـد ابن رشد وتوما الاكويني،** القاهرة: جامعة عين شمس، كلية البنـات للآداب والعلوم والتربية، 1982 م، ماجستير (إشراف: فوقية حسـين محمود).

مؤلفات ابن رشد

149- **اختصار المستصفي.** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإســكوريال، ورقة رقم 82).

150- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد.** تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، تقديم

السيد سابق، تصحيح عبد الحليم محمـــد عبـد الحليم، وعبد الرحمـن حسن محمود، 2ج ، القاهرة : المكتبة الأزهرية للـتراث، ومكتبـة مصطفى البابي الحلبي، ودار الكتب الحديثة، ومكتبة صبيح، ومكتبـة الكليات الأزهرية، 1389 هـ - بيروت: مؤسسـة ناصر للثقافـة، 1980م، 4ج ودار الكتب العلمية، 6ج، تحقيق وتعليق ودراسـة علـي محمد معوض وعادل عبد الموجود، ودار ابن حزم، 4ج تحقيق وتعليق مـاجد الحموي.

151- **تعليق على برهان الحكيـم.** (عن مخطوطـة 879 بمكتبـة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

152- **تعليق ناقص على أول برهان أبي نصر،** (عـن مخطوطـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

153- **تفسير ما بعد الطبيعة،** تحقيق الأب موريس بويـج، بيـروت: المطبعة الكاثوليكية، 1952م، 3مج، وقد لخصـه محمـد عـاطف العراقي، القـاهرة: الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب، 1994م، 71ص (سلسلة تراث الإنسانية).

154- **تلخيص الأسطقسات لجالينوس.** (عن مخطوطـة 879 بمكتبـة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

155- **تلخيص الأعضاء الآلمة،** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

156- **تلخيص الإلهيات لنيقولاوس.** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات لأطباء).

157- **تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.** (ورد ذكـره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

158- **تلخيص الخطابة،** تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلـم، ط2، 1979م، 345ص.

159- **تلخيص الخمس مقالات الأولى من كتاب الأدوية المفردة لـه** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

160- **تلخيص السفسطة.** تحقيق محمد سليم سـ ـالموفارس لازينـ ـو، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1973م، 190ص.

161- **تلخيص شرح أبي نصر.** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسكوريال، رقم 82).

162- **تلخيص كتاب الأخلاق.** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنبـاء في طبقات الأطباء).

163- **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل.** تحقيق وتعليق محمـ ـد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامـ ـة للكتـ ـاب، 1980 م – 502 ص (مطبوعات مركز تحقيق التراث). كما حققه وقدم له وعلق عليه تشارلس بترورث، أحمد عبد المجيد هريدي، ونشـ ـرته الهيئـة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة في 264ص و53 ص، ضمن مجموعة المؤلفات الفلسفية في القرون الوسطى.

164- **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة.** تحقيق وتعليق محمـ ـد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978، 208 ص و 8 ص.

165- **تلخيص كتاب الآثار العلوية.** حيدر آباد الدكن، 1947 م (نشر مع مجموعة) وتقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم وجيرار جـهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994 م.

166- **تلخيص كتاب الآثار العلوية.** تحقيق محمد سـ ـليم سـالم، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ت. تحقيق د. محمـ ـود قاسم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م.

167- **تلخيص كتاب التعرف لجالينوس.** (ورد ذكره في كتاب عيـ ـون الأنباء في طبقات الأطباء).

168- **تلخيص كتاب الحس والمحسوس.** تحقيق عبد الرحمن بـ ـدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1954 م، ص 191 – 242.

169- **تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.** (ورد ذكره في كتاب عيـون الأنباء في طبقات الأطباء).

170- **تلخيص كتاب الـسماء والعالم.** حيدر آبـاد الدكـن، 1974م، (نشـر مع مجموعة) تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم ود. جـيرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني – 1994م.

171- **تلخيص كتاب الشعر.** تحقيق تشارلس بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي. القاهرة، 1987م، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

172- **تلخيص كتاب العبارة.** تحقيق محمود قاسم، مراجعة تشـارلس بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة: الهيئـة المصريـة العامـة للكتاب، 1981م، 130ص.

173- **تلخيص كتاب العلل والأعراض لجـالينوس.** (ورد ذكـره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

174- **تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس،** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

175- **تلخيص كتاب القياس،** حققه محمود قاسم وراجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه تشارل بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م، 294ص (شروح ابن رشد لكتـب أرسطو).

176- **تلخيص كتاب الكون والفساد،** تحقيق جمال الديـن العلـوي، بيروت، 1995م، 151ص.

177- **تلخيص كتاب المزاج لجالينوس،** (ورد ذكره في كتاب عيـون الأنباء في طبقات الأطباء).

178- **تلخيص كتاب المقولات،** حققه محمود قاسم، وراجعه وأكملـه وقدم له وعلق عليه تشارلس بتروث وأحمد عبد المجيـد هريـدي، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1980م، 160ص.

179- **تلخيص كتاب النفس،** تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، تقديم وضبـط وتعليق د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي، بيـروت: دار الفكـر اللبنـاني، 1994م.

180- **تلخيص كتـاب نيقـولاس،** (عـن مخطوطـة 879 بمكتبـة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

181- **تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة،** تحقيق عثمان أمين القاهرة: مكتبـة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1958م، تقديم وضبط وتعليق د. رفيـق العجم ود. جيرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994م.

182- **تلخيص مدخل فرفريـوس،** (عن مخطوطـة 879 بمكتبـة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

183- **تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجـالينوس،** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

184- **تلخيص ما بعد الطبيعة،** ط1، طبع أحمد ناجي الجمالي ومحمـد أمين الخانجي، د.ت.

185- **تلخيص المقالة الأولى من القوى الطبيعة لجالينوس،** (ابن رشـد الطبية).

186- **تلخيص منطق أرسطو.** تحقيق جيـرار جـهامي، 7 مجلـدات، بيروت، 1982م.

187- **تلخيص كتاب السماع الطبيعي،** مع مجموعة كتاب أخرى لابـن رشد، حيدر آباد الدكن، د.ن، 1974م (تقديم وضبط وتعليـق د. رفيق العجم وجيرار جهامي) بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994م.

188- **تهافت التهافت.** 2ج، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1980م، 1006ص، (سلسلة ذخائر العرب، 37) وبيروت: مركـز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراص الفلسفي العـربي، 600 ص (تقديم محمد عابد الجابري).

189- **جوامع سياسـة أفلاطـون.** (عن مخطوطـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة 82).

190- **الجوامع في الفلسفة.** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسـكوريال، ورقة رقم 82).

191- **جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيـ ـات والإلهيـ ـات.** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

192- **جوامع لكتب الجل والخطابة والشعر.** نشره تشارلس بتـ ـروث، نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، 1977م.

193- **رسائل ابن رشد،** حيدر أباد الدكن، دائرة المعارف العثمانيـ ـة، 1945، 620ص.

194- **رسائل ابن رشد الطبية.** تحقيق د. جورج قنواني وسعيد زايـ ـد ((كتاب الاستقسات لجالينوس)) القاهرة: الهيئة العامـ ـة للكتـ ـاب، 1987م.

195- **شرح أرجوزة ابن سينا في الطب،** (مخطوطة)، القـ ـاهرة: دار الكتـ ـب المصرية.

196- **شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصايغ،** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

197- **شرح السماء والعالم،** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسـ ـكوريال، ورقة رقم 82).

198- **شرح عقيدة الإمام المـ ـهدي،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبـ ـة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

199- **شرح مقالة الإسكندر في العقل،** (عن مخطوطة 879 بمكتبـ ـة الإسكوريال، ورقة 82).

200- **الضروري في المنطق.** ملحق به تلخيص كتـ ـب أرسـ ـطوطاليس (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

201- **الضروري في النحو.** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسـ ـكوريال، ورقة رقم 82).

202- **الضميمة،** تحقيق جورج حوراني، ليدن 1959م.

203- **ضميمة في العلم،** دراسـ ـة وتحقيق محمد عمـ ـارة، القـ ـاهرة: دار

المعارف، د.ت.
204- **فصل من كتاب الصحو في الكليات.** نشر خرستوف بورجـ ـل، غوتنجن، 1967م.
205- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـ ـال،** تقـ ـديم وضبط وتعليق سميح دغيم، بيروت: درا الفكر اللبناني، 1994م.
206- **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمـ ـة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.** تحقيـ ـق مصطفى عبد الجواد عمران، بيروت: دار الآفاق 1978م، 143ص.
207- **كتاب التحصيل،** (ورد ذكره في كتاب عيـ ـون الأنباء في طبقـ ـات الأطباء).
208- **كتاب الحيوان،** (ورد ذكره في كتاب عيـ ـون الأنباء في طبقـ ـات الأطباء).
209- **كتاب على مقولة أول كتاب أبي نصر،** (عن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).
210- **كتاب الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهـ ـي في كتـ ـاب الشفاء لابن سينا،** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقـ ـات الأطباء).
211- **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشـ ـريعة والحكمـ ـة مـ ـن الاتصـ ـال،** قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشـ ـرق، ط4، 1982م، 68ص.
212- **كتاب الكليات في الطب،** تحرير الفرد البسـ ـتاني، د.م. معهـ ـد فرانكو، 1939م (لجنة الأبحاث العربية الأسبانية).
213- **كتاب المزاج لجالينوس،** المقالة الأولى والثانية (رسائل ابن رشـ ـد الطبية).
214- **كتاب المقدمات،** القاهرة: مكتبة صبيح. د.ت.
215- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد المـ ـلة،** مع مقدمـ ـة فـ ـي نقـ ـد مدراس علم الكلام، تقديـ ـم وتحقيـ ـق محمود قاسم، القـ ـاهرة: مكتبـ ـة

الأنجلو المصرية، ط2، 1964م 260ص، وبـ ـيروت: دار الآفـ ـاق، 1978م، كما لخصه محمود قاسم، القاهرة: الهيئة المصريـ ـة العامـ ـة للكتاب، 1994م، 51ص (سلسلة تراث الإنسانية).

216- **كلام على الحركة الجرم السماوي،** (عن مخطوطة 879 بمكتبـ ـة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

217- **كلام على رؤية الجرم الثابت بأجور،** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم82).

218- **كلام على مسألة من العلل والأعراض،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

219- **كلام على قول أبي نصر في المدخل والجنس والفصل يشتركان،** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

220- **كلام علـ ـى الكلمة والاسم المشتق،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

221- **كلام علـ ـى المحـ ـرك الأول،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

222- **كيفية وجود العالم في القدم والحدوث.** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

223- **ما يحتاج إليه من كتاب إقليدنو في المجسطي،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

224- **مختصر المجسطس،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

225- **مسألة في أن تبارك وتعالى يعلم الجزئيات،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

226- **مسألة في الزمن،** (ورد ذكرها في كتاب عيون الأنباء في طبقـ ـات الأطباء).

227- **مسألة في علم النفس،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال،

ورقة رقم 82).

228- **مسألة في نوائب الحمى،** (ورد ذكرها في كتاب عيون الأنبـ ـاء في طبقات الطباء).

229- **المسائل البرهانية،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

230- **المسائل الطبولية،** (عن مخطوطة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقـ ـة رقم 82).

231- **المسائل على كتاب النفـ ـس،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

232- **مسائل في الحكمة،** (ورد ذكرها في كتاب عيـ ـون الأنباء في طبقات الأطباء).

233- **مسائل كثيرة وتقاليد في فنون شتى وأغراض شـ ـتى،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

234- **المسائل المهمة على كتاب البرهان لأرسطوطاليس،** (ورد ذكره في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

235- **المقالة الأولى من القياس الحكيم،** (عن مخطوطـ ـة 879 بمكتبـ ـة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

236- **مقالة في اتصال العقل المفارق للإنسان،** (ورد ذكرها في كتـ ـاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

237- **مقالة في ما يعتقده المشاؤون وما يعتقـ ـده المتكلمـ ـون،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

238- **مقالة في البـ ـذور والـ ـزرع،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

239- **مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمـ ـين من علمـ ـاء الإسلام،** (عـ ـن مخطوطـ ـة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

240- مقالة في علم النفس، (عـــن مخطوطـــة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

241- **مقالة الترياق،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

242- **مقالة في التعريف،** (ورد ذكرها في **عـــيون الأنبـــاء في طبقات الأطباء).**

243- **مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلطة،** (عـــن مخطوطـــة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

244- **مقالة في جوهر المالك،** (عـــن مخطوطـــة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

245- **مقالة في حركة الفلك،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنبـــاء في طبقات الأطباء).**

246- **مقالة في حميات العفن،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

247- **مقالة في الرد على أبي سينا في تقسيمه الموجـــودات،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

248- **مقالة في العقل،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

249- **مقالة فسخ شبهة من اعتراض على الحكيم،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

250- **مقالة في القياس،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

251- **مقالة في كيفية دخول في الأمر،** (عـــن مخطوطـــة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

252- **مقالة في المزاج،** (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء).**

253- مقال في المقاييس الشـــرطية، (عـــن مخطوطـــة 879 بمكتبـــة

الإسكوريال، ورقة رقم 82).

254- **مقالة في المقدمة المطلقة،** (عــن مخطوطــة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

255- **مقالة في المقول علة الكــل،** (عــن مخطوطــة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

256- **مقالة في السرمدي والوجود الزماني،** (عــن مخطوطــة 879 بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم 82).

257- **مقدمات ابن رشد،** القــاهرة: مطبعــة الســعادة، 1917 م – 1978م، 2ج.

258- **مناهج الأدلة في عقائد الملة،** القاهرة: المطبعة المحمودية التجاريــة – 1953م، نشر موللر.

259- **"هل يتصل بالعقل الهيولاني، العقل الفعــال وهو متلبــس بالجســم"،** نشره أحمد فؤاد الأهواني مع: **تلخيص كتاب النفس لأبــن رشــد،** القاهرة: د. ن، 1950م.